



CA

888.5

A71A

V.2 

C.2



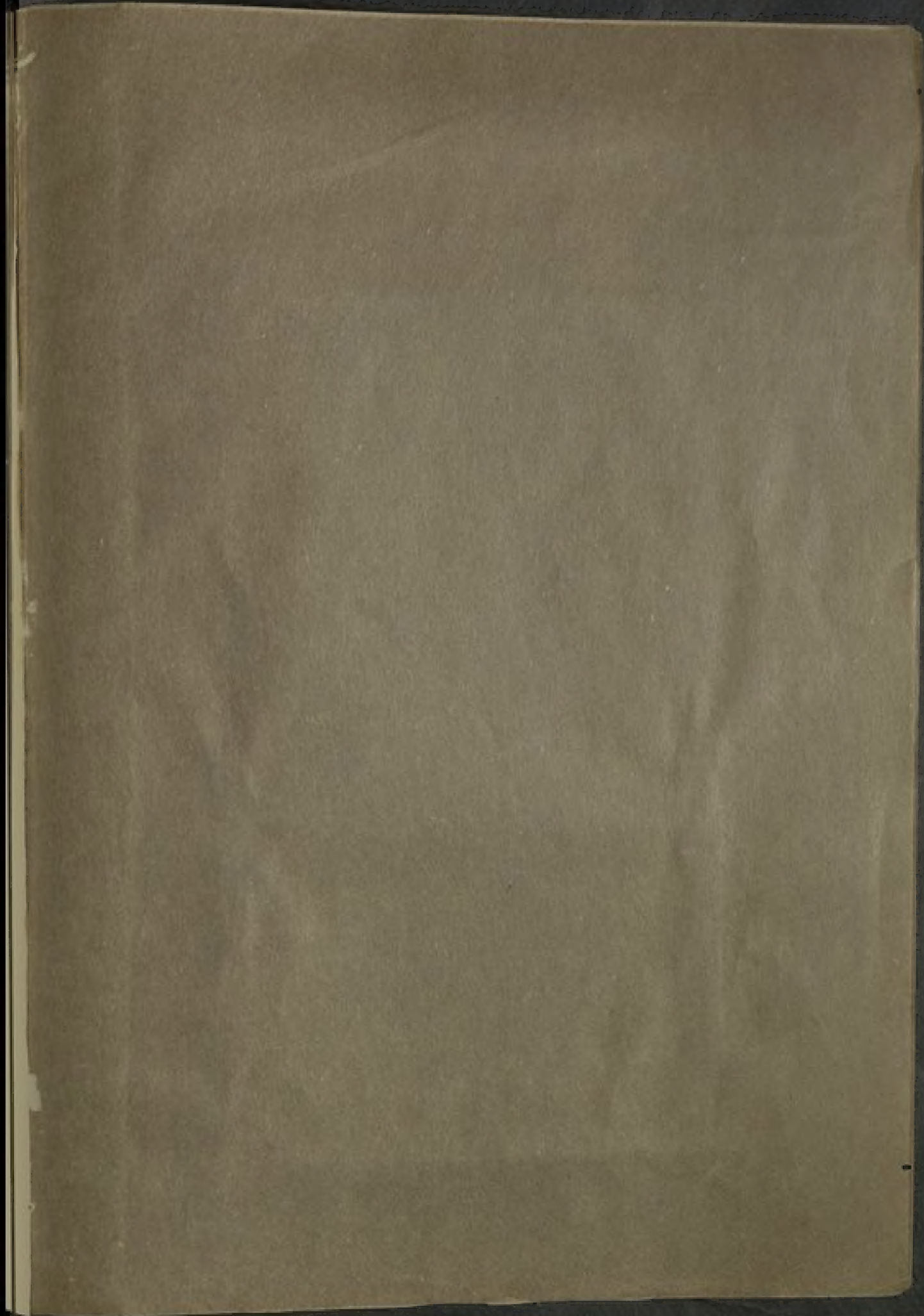
# DATE DUE



SP  
L

L







بجته التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

---

٩٧  
٩٨

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

---

”الجزء الثاني“

---



10013



CA  
888.5  
A71A  
V. 2  
C. 2

علم الأخلاق  
إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق  
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى سانتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الثاني

49973

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٩٢٣







## فهرس

### الجزء الثاني من علم الأخلاق

#### الكتاب الرابع

##### تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

الباب الأول : في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -

الفضائل النبعة التي يستلزمها - السخاء يجب أن يستدّر بمقياس نزوة التي يعطى - السخى

لا يشعر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المداومة - السرف أقل من البخل

كثيرا في استحقاق الدم ولو أن تناغمهما في الغالب واحدة - البخل لا يشين - الفرق

المختلفة للبخل ... .. ١

الباب الثاني : الأريحية - حدّها والفرق بينها وبين السخاء - الضرب والإفراط بالنسبة

للأريحية - خواص الأريحية - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - الصفات التي تخص

بالأريحية - الصفات العمومية، الصفات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - قضاة

التهرج ونبوّه عن الدوق - الضرب في الأريحية - الحفاضة ... .. ١٤

الباب الثالث : في المروءة - حدّها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -

المروءة لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروءة في كل حال من حالات

اليسار والإعصار - مزايها المركز الكبير حتى المروءة - رغبة المروءة وعزيمته - شجاعته -

زواجه - استقلاله - أمانته وثاقفه - صراحته - وقاره - تحايل المروءة - الرجل

بلا عظم في النفس - الأحق الفخور ... .. ٢١

الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد نال وبين تقوى تام منه ليس له اسم خاص -

إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم لفظ «طامع» الذي يطلق أحيانا

على جهة الحسن وأحيانا على جهة التقيج - الوسط القويم لا اسم له في كثير من المقائل ... ٣٢



## فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الخامس : في الحلم - إنه وسط بين سرعة الغضب والبلاهة - وصف الحلم والفرق بين المتضادين - في الخلق الشر - الناس الأشراس يعطون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاقد هم على ضد ذلك - صعوبة ضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكتم القويظ ٣٤
- الباب السادس : في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذي يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذي يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يتم باسم خاص ... .. ٣٩
- الباب السابع : في الصدق وفي الصراحة - إنها وسط بين الحقيقة الفارقة التي تنفضي للخور خلا لا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحتمل في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والحداع - أسبابها المتنوعة - الخلق المرفع أو الساخر - سقراط - التكم متى كان معتدلاً مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يمتد دائماً بهامضاك غيره وبين الرجل العيوس الذي لا يثق البتة - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلزمها الرجل الحسن التزينة - الخلاصة ... .. ٤٨
- الباب التاسع : الحياة والنحل - إنما هو أول به أن يكون تغيراً جسدياً منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب ، ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النحل الذي يتصور في أن يتزوج مرة مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل المعدل الذي لا يأتي البتة شراً . على أن النحل يدل على إحساس بالشرف ... .. ٥٢

## الكتاب الخامس

### نظرية العدل

- الباب الأول : في العدل - حده - المقابلة العامة فلا مصاد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعاني المختلفة التي تضمنها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، وليس شخصياً محضاً ، وهذا هو الذي يفرق بينه وبين الفضيلة التي يشبهها ٥٥







## فهرس الجزء الثاني

مقدمة

- الباب الثامن : العمل على ضروريه هريفة أو غير - الأفعال اللانزوية أو التي أوتيتا زواها  
قوة فخرية ليست أكل - في حالي الإحصار - العصب غير المعين الأفعال التي يجر إليها -  
في الخطا يأتي بكني العود حار والخطا التي ليست علا لغير ... .. ٩٣
- الباب التاسع : أفعال حصر لا يحدث بغير - خطأ أو زبده - العلم التي يرتكبه الإنسان  
دائم زائد - دال على يقع عليه ليس كماله في الواقع - رد بغير استرجاعه - هريك  
أزوي بغير - لا يمكن أن لا أن يرتكبه بغير حق فلهذا - «مفهوم» ولا يورده -  
في فسيحة شقة الزمر هو الذي يجعلها لا التي يعلوها - واجبات الفهم - صعوبة العمل  
وعنده - العادة العادة التي تستطع إزاحة - أنه في أصله صليبة إحصائية ... .. ٩٨
- الباب العاشر : في عذابة - عذابة وأهل ضروريه - عذابة في بعض الأحوال  
لوق عدل عنه في ما يشدده به الفوق - يجب أن يستعمل القانون فيهم ورة صيغة عامة  
يكن أو لا يطبق على جميع الأحوال الخيرية - عذابة تصحيح قانون وتكلم - تعريف  
الرجوع عدل ... .. ١٠٦
- الباب الحادي عشر : لا يمكن أن يكون الإنسان عاقلا وعن نفسه حقا - في الأفعال  
محددة جزئي كرات - أنه حاشية على إحصائية - هناك هو جمع من ذلك - يصح هذا  
أن في الثاني بأنه لا يمكن أن يكون حاد لنفسه - هو نفس يصل أن يكون عاقلا  
جرامس أو غير الأخرى - تمام نظرية عدل ... .. ١٠٩

## الكتاب السادس

### نظرية القضاء على العقوبة

- الباب الأول : في مصادر العقوبة - طرق إزاحة - نظرية القضاء على العقوبة - عدم كفاية  
العقوبة العادة - الإحصاء العادة عن الإحصاء بام درس الفهم - في العمل بركا  
ممن أن أسدما ليس محدد - لا يعلم ولا يورده في العقوبة - وثاني الذي يحد  
في الأنسية المكنة ويحديها - الرضا على العقوبة في علم الإنسان فلا حداس ولهذا  
والثانية - أن الاختيار غير نفس البشرية بالعقل الخاوية الطرقة - الاعتناء والعقوبة  
لا يتعدان أنه لا في السطيل ... .. ١١٣



من علم الأخلاق

41-1-10

الكتاب الثاني : الفقه الحنفي ومبادئ أصول الفقه : الجزء الأول ، وهو جزء من كتابه

و این در امر - معرفت - با - ایمان - لا ینکسر - بگویند - خلاف - بعد

وہاں سے ایک سو سو روپے کی رقم واپس لے لی گئی۔

الاستاذ المساعد الدكتور / محمد جعفر محمد علي - كلية التربية - جامعة بغداد

Figure 1. The effect of the concentration of the  $\text{H}_2\text{O}_2$  solution on the amount of the released  $\text{H}_2\text{O}_2$  from the  $\text{H}_2\text{O}_2$ -loaded hydrogel. The amount of the released  $\text{H}_2\text{O}_2$  was measured by the amount of the released  $\text{H}_2\text{O}_2$  from the  $\text{H}_2\text{O}_2$ -loaded hydrogel. The amount of the released  $\text{H}_2\text{O}_2$  was measured by the amount of the released  $\text{H}_2\text{O}_2$  from the  $\text{H}_2\text{O}_2$ -loaded hydrogel.

الكتاب الثالث في معرفة من كان له فضل على غيره

المعنى: لا يجوز لأحد من الناس أن يبيع ما يملكه من أمواله بغير علمه ولا موافقته.

(الف) ...

*[Faint handwritten text at the bottom of the page]*

مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

١٤٤٠ هـ

كتاب النظام في معرفة حركات النجوم

الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة

*[Faint handwritten notes at the bottom of the page]*

٧٨

... ..

المجلس الأعلى للدراسات الإسلامية - القاهرة

[illegible][illegible]

الكتاب المذكور في تاريخ الدولة العثمانية (الكتاب المذكور في تاريخ الدولة العثمانية)

[illegible]

... ۳۷

المجلس الأعلى في سنة ١٩٥٧ م - خدمة الاستاذ الدكتور

تاریخ و جغرافیہ

$$f(x) = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{x} + \frac{1}{x^2} \right) \quad \text{for } x \geq 1, \quad f(x) = 0 \quad \text{for } x < 1.$$





من كتاب الأخلاق

200

[illegible]

من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون هذا العمل مجرد تمرين أكاديمي، بل يجب أن يكون له تأثير حقيقي على المجتمع، من خلال نشره في وسائل الإعلام، أو استخدامه في برامج التوعية، أو حتى في المناهج الدراسية.

كتاب أربع مائة بيت من شعره الأندلسي المسمى بـ "الأشواق الخفية"  
 في مدح آل أبي طالب و مدح علي بن الحسين عليهما السلام و مدح  
 آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب  
 و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب  
 و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب و مدح آل أبي طالب

1. The first part of the paper is devoted to the study of the properties of the function  $f(x)$  defined by the equation

[illegible][illegible]

الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة، والحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة، والحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة.

$$f_1(x) = \frac{1}{\sqrt{\pi}} e^{-x^2} \quad f_2(x) = \frac{1}{\sqrt{\pi}} e^{-x^2} \quad f_3(x) = \frac{1}{\sqrt{\pi}} e^{-x^2}$$

1. *Chlorophyll a* (Chl a) is the primary photosynthetic pigment in most plants and algae. It is a green pigment that absorbs light energy in the blue and red regions of the visible spectrum.

(17) ... ..

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين  
الذين هم أئمة المرسلين وأوصيائه الكرام

$\frac{L_0}{L_\infty}$

[illegible]

فهرست الجداول

البريد

[illegible]

الكتاب الثاني

$\frac{d}{dt} \left( \frac{1}{r^2} \right) = -\frac{2}{r^3} \frac{dr}{dt}$

الباب الأول : في الصداقة - تعريفها العامة - أنها ضرورة حياة الإنسان - أهميتها لغيره  
وأهميتها لذاته - الصداقة شرط لغيره من ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحل -  
بعض حركات جديدة - ألوينج وهرغلاند وأغريست - لا ينبغي أن يدرس الصداقة والحب  
إلا في الإنسان





## فهرس الجزء الثانى

مقدمة

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المراء أن يكون مجموعا على أن يكون مجزا - ذات المقي -  
 في عدة من نفس الجنس بدون الخطوة لدى من هم أولو من كرا جمع - متى عقب الأخرى -  
 مبادأة المغة هي على الخصوص مغبة من كانت مغبة على الأجلة الخاصة لكل المبدئين -  
 علاقة بين الناس من المقتضين - بغيره عظام - علاقات الأصناف - أهم لا يبين  
 ٢٥٧ ...  
 الباب التاسع : روابط العدل ففصدة في كل صوبها - قوانين عامة ففصدة أيا كانت -  
 على ففصدة العامة ليست إلا أثيرا ففصدة الكبير السياسي - كل فرد في الملكية ففصدة  
 في السلطة العامة إلى من فرض ففصدة العامة - المراسم - القوانين - المواثيق - منشأ  
 ٢٥٨ ...  
 الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال الففصدة حكومات : الملكية - الأرستقراطية -  
 الديمقراطية أو الجمهورية - ففصدة على الأشكال الثلاثة : حكومة العارفة - الأرستقراطية  
 والديمقراطية - ففصدة الأشكال السياسية الففصدة - ففصدة الحكومات الففصدة باعتبار  
 الففصدة إلى ففصدة العامة - علاقات تولد - أولاده - سلطة الأثرية عند الففصدة - علاقات  
 الزوج بزوج - علاقات الأخوة بعضهم بعض -  
 ٢٥٩ ...  
 الباب الحادى عشر : ففصدة الحكومات الففصدة الأشكال ففصدة السلطات والعدل على  
 ذاته ففصدة بعضهم بعض - السلوك ففصدة الأمم - ففصدة الاجتماع الأثيرى - ففصدة الزوج  
 ووجهه على الأرستقراطية - ففصدة الإخوة بعضهم بعضا على ففصدة العامة - حكومة العامة هو  
 شكل سياسي الذى فيه الحق والعدل أقرب ما يكون - الديمقراطية هي الشكل الذى فيه هذه  
 ٢٦٠ ...  
 الباب الثانى عشر : في الففصدة العامة - في ففصدة الولد على أولاده وبعث الأولاد  
 من والدهم - الأول من على العموم أشد من الآخر - ففصدة الإخوة بعضهم بعضا والآخر  
 على ففصدة - الففصدة الزوجية - الأولاد - ففصدة بين الزوجين - الروابط العامة للعدل  
 ٢٦١ ...  
 الباب الثالث عشر : الشكوى والمساوى لا تتوقع في ففصدة الففصدة - وإبها لكثرة  
 في ففصدة العامة وهي ففصدة على الخصوص في ففصدة - ففصدة - ففصدة ففصدة في ففصدة  
 الففصدة : ففصدة ففصدة ففصدة ففصدة - في ففصدة ففصدة في ففصدة ففصدة ففصدة



## من علم الأخلاق

مجموعاً

ويؤيد المدعى أن الأوامر التي هي في حيزها المأمور - هي التي لا يكون لها مثيل في المعلوم  
بالفعل في حيزها المأمور به - أو هي التي يكون مركزها المأمور - الاستعدادات المتعلقة بالدين

والجواب الجواب - تحتوي المبادئ المتعلقة بالدين ... .. ٢٦٦  
الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي تكونها المبادئ التي هي في حيزها  
في حيزها المأمور به ما يكتب : أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي  
يعود إليه - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٦٧

## كتاب التاسع

### تابع نظرية المصادفة

الباب الأول : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفة - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها

المصادفات التي هي في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٦٨  
الباب الثاني : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفات - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٦٩

الباب الثالث : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفات - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٧٠  
الباب الرابع : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفات - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٧١  
الباب الخامس : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفات - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٧٢  
الباب السادس : أسباب المصادفات في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
المصادفات - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها  
وغيره من - أو هو الذي يستند إليه في حيزها المأمور به - أو هو الذي يستند إليه في حيزها ... ٢٧٣

فہرست الحروف

1998

الباب الخامس : في المصعب - أنه يختلف عن الصلاة وعن الخلق - ثم يمكن أن يوجد  
أو لا يوجد وأنه مضمي هذا - لأن الصلاة بالرقية والصلاة في المصعب - كيف أن

مختلف پنکڑی آہ بہتھی کی سہولت سے ... ... ...

الباب السادس : في الوفاء - أنه ضرب من الصدقة - لا يجوز أن يقبل الوفاء بمطالبة  
الآدمي - بل الوفاء الباهرة في المال - أنه هو الوفاء الحقيقية - هو أن الشخص  
يعطي - ما يوافق له - مع تراضيه - ووفاء بقصر المال إنما أجاز - الأضرار

و ابتدا می‌شناسی میباید از نزدیک بینی لایقید را ...

الباب السابع : في علم - العلم يجب على كل من لم يتعلمه - أكثر من العلم به - الألف حدث الواقعة فيها  
عمل حرير - النظرة السابعة للبول - « زينة الفاه » - « إصباح » أو « صبح »

١- الذين يفتقدون إلى العلم - الذين لا يوجد لهم منهية العلم - إضافة  
إضافة أخرى من قدر الشجرة - ثم الذي أصبح من العلم - فهو يفتقد إلى كل شيء من

کتاب ..... پیوستہ اول

الباب الثاني : في الأثر أو سبب الخفاء - شرح لا يفكر إلا في نفسه - الحق لا يفكر في غيره

تفصيل في بعض هذه النسخة - الأثر المدعوم والندبة - الأثر التي تحصل في أن يكون المراد  
أصله وأثره من جميع الناس في الدعوة حقا - وإصلاح المراد لأخلاقه وأوصافه -

المواصلة من الصفحة ٣٠٢

الباب التاسع : من آثار جماعة الأئمة، وهو المسمى "أدب السيرة" -  
من آثاره في السيرة، أشبه جماعة الأئمة، وهو المسمى "أدب السيرة" -

و قال يا جماعة اني بعدي الخبر لاجل الله وان يري الله علمي وحسنه الاستعداد  
في بقولهم نعم ان من اصبحت اكلوا في الاصحاح في سورة اني اقول اني بعدي في بعض

في نصيبه. تلك هي كنهه فيكونه. وإن لم يكن، لا بد منها. لأن كل الحصة الخاصة به. الرجل السعيد  
 جب أن يكون له أصدقاء. فساد. مثله. ....

الباب العاشر : في عدد الأعداد . . . يجب أن يكون عدد فصولها خمسة لأربعة أعضاء .

لأنه لا يمكن إبداء موقف يوم الجمعة إلا بعد أن يحدد الله تعالى قبل كل شيء ما هو موقفه من الجمعة، ولا يمكنه إلا أن يعلن ذلك بعد أن يعلن موقفه من الجمعة، ولا يمكنه إلا أن يعلن موقفه من الجمعة.



من علی الاحزاب

2. 1990

أن يكون تعبيراً واحداً - هذا الذي هو المراد في قوله لا يكون إلا تعبيراً واحداً -

دولت الظهوره برآید، لا ینفک البیعه و یکنی سر و بقیه آن بجهت خدا

1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723 2724 2725 2726 2727 2728 2729 2730 2731 2732 2733 2734 2735 2736 2737 2738 2739 2740 2741 2742 2743 2744 2745 2746 2747 2748 2749 2750 2751 2752 2753 2754 2755 2756 2757 2758 2759 2760 2761 2762 2763 2764 2765 2766 2767 2768 2769 2770 2771 2772 2773 2774 2775 2776 2777 2778 2779 2780 2781 2782 2783 2784 2785 2786 2787 2788 2789 2790 2791 2792 2793 2794 2795 2796 2797 2798 2799 2800 2801 2802 2803 2804 2805 2806 2807 2808 2809

باب الحادی عشر : فی الامانة و البرهان علی ان الله عز وجل یؤمن بالانسان

من الجواهر : عترة حبيب الأندلس ، وعترة حبيب الأندلس ، وعترة حبيب الأندلس

البرق والرياح لا يفسد الاكلان و هو من الحيات  
التي تسمى بالبرق والرياح والرياح والرياح

... ..

آیات الهی عشر : جلال و کبریا : صد و نه گذشت : در صد و بیست و نهمی که

$$p_1 = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{2} + \frac{1}{2} \right) = \frac{1}{2}$$

... ..

2011

في هذه الوثيقة

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

... من جهة بل ...

ملحق من ملحق المرحوم في ملحق المرحوم

الاب الثاني : الحبيب - عبد الله - محمد - فريدون - نجف - ناصر

دانشجویان محترم! این کتاب به شما پیشنهاد می‌گردد. امید است که با مطالعه آن، به درک عمیق‌تری از مبانی حقوق کیفری و اصول حقوق کیفری دست یابید.

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مجلس ... ۱۸۰۰ ...

مما لا شك فيه اننا نحتاج الى مزيد من التوضيح والتفصيل في هذا الشأن.

[illegible][illegible]

... ..

[illegible]

کتابہ ذی ایۃ طاقت من مکتبہ ..... کتب و مقالات فلسفہ فی آیۃ خلق خداوند فی مکتبہ

الهرمى الجزء الثاني

— ۱ —

الباب الرابع : شبه نصية لغة - معنى الاسم فوجدت بعض شغل في أحسن الظروف علامة  
 ١ - اللغة لم تعمل والله من كاسب. الكثير من نفس والى، الحسن من الظروف  
 ٢ - اللغة لا يمكن أن تكون مسخرة وكهذه الأم - الضعف اللغوي - لغة الله -

الآن نجمع البنية لأننا يجب علينا - لا نرسل طرقات الأنظمة بين اللغة العربية ... ... ٢٥٠

الباب الخامس : أهداف التدريب - أنه يهيئ على استيعاب الأعمال - المراجعة بتعداد  
 - تنفيذ منه في كل الأقسام - أهداف عامة لأطب - - أهداف تخصصية - - أهداف إدارية

بعض الأمم لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش على شئ واحد - فهو شهوة اللحم  
وهو دم - لذلك التذلل ولما استأطرس - البنية تعيشت بأحلاف الكائنات في أحلاف

الأشياء من نوع واحد - مجموعة من التي يجب أن تكون مفاتيح الحاشية ... .. ٢١٣

الباب السادس : زيادة طريقة السجدة الثانية - است السجدة الثانية سجدة واحدة من كل  
 ركعة وسطره لا يفرق كركعة واحدة من كل ركعة - لا يمكن أن تخلط السجدة بغير

تأليف: د. محمد توفيق - المحرر: د. محمد توفيق - الناشر: دار الفكر - بيروت - ١٩٨٥

F19 . . . . . 270

التيب السابق : نع، عدة القراء - جر السجدة - ما فعل عنهم يكون - الفعل الألف معادة  
 المعجمة - والتع فعل الألف - يكون - وما كان الألف استعارة - اللغات المعينة

والله اعلم - الاستغفار من الخطيئة لله وحده - لا يغفر الله له ولا غيره - استغفرت واستغفروا  
عن ذنوبهم - استغفروا الذنوب واجتنبوا - الله سبحانه يفسر في الآيات - في هذا

٢٤٢

**الباب الثاني :** أهمية العدد في علمي الحساب والهندسة - كيفية الاستفادة  
منها في أمور الحياة اليومية المتداورة عند الإنسان - علم العدد الخالد

أما لا خلاف فقول من أن الأعراب المتروكة في العربية هي المتروكة في الأصل لغة  
الصحابة والرواة من غير أن تكون المتروكة في الأصل لغة العرب، فإنها لا تكون

من جهة التفكير - من جهة أخرى - لم يعد له أي أهمية لأننا لا نملك إلا أن نعدده



## من علم الأخلاق

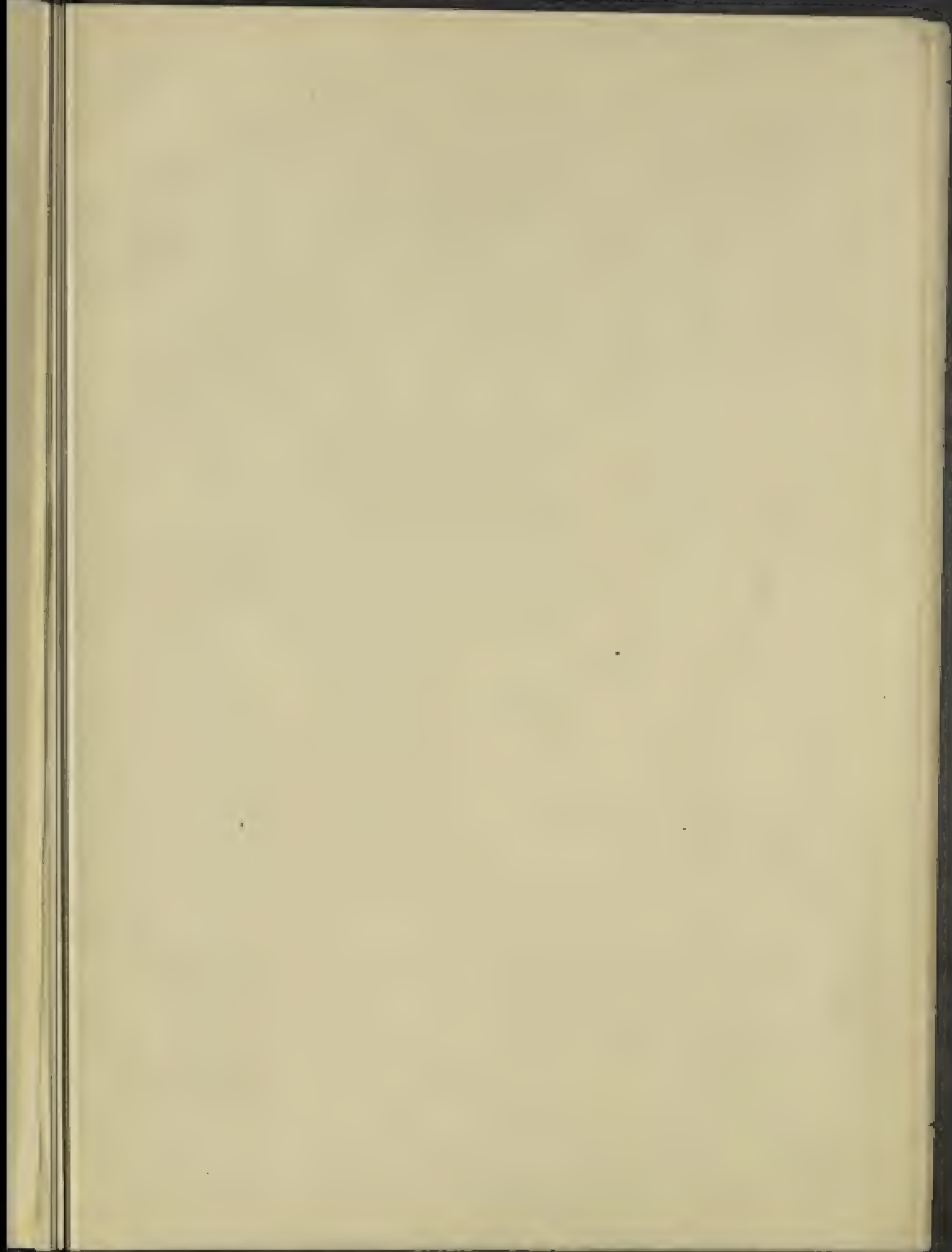
٢٦٦

الباب التاسع : السعادة تقتضي بعض المنة الخارجية ولكن غلبة المنة محدودة - المركز  
التواضع لا يمنع من القيمة ومن السعادة - رأى - وروى - رأى - وأقراهم - لا ينبغي  
أدنى التشريعات إلا أن ما يثبت العوائد الوافدة - حكمة الحكم - أنه يجب الأخذ -

٢٦٧

أنه هو السعد أوسيه ... ..  
الباب العاشر : هو القرب - أهمية العمل - رأى - توافيق - لا يمكن إلا بعد  
لا بعد قليل - انتهى لا يمكن أن نرى ولا أن نعلم إلا بعد القرب - رأى -  
ضرورة تربية الحسنة - أنها لا يمكن تعلمها إلا بالقانون - نعلم حكماء بعض الأماط  
التأويل - لا يمكن القرب من العمل والقرب - التربية العدمية والتربية المصنوعة - هو  
القرب من العمل - التربية - وبقية كدرب الحسنة - أنها تأويل القرب والتأويل القرب  
المصنوعة التي يكون منها - كون الحياة ضرورية - القرب من القرب -  
يمكن أن تكون مقبولة - هو من القرب - أنماط من الأخلاق والبر - أنه إلى أن  
من السعد أوسيه ... .. الأخلاق ... ..

٢٦٨







والبخل أو عدم السخاء هما الاقراطان والعيان قبا يخص الأموال . يصدق دائما  
معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بخيرات الثروة ، ولكن أحيانا  
قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذي ينقل اليه . لأننا نسمي أيضا مبدزين  
أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يتصرفون في الاتفاق لاشباع شهواتهم .  
§ ٤ - يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أردل ما يكون ، لأنهم في الواقع يجمعون  
بين ردائل صديقة . ومع ذلك فإن اسم المسرفين الذي يسمون به ليس صالحا لهم على  
وجه الضبط . § ٥ - فإن المسرف الحقيقي ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهي  
تبيد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة في اللغة اليونانية هو ذلك  
الذي يشف ثروته بيده . وإنلاف المثال لا نفعل إنلاف للذات مادام أن الإنسان  
لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذي يلزم أن يتصرف  
إليه لفظ السرف .

§ ٢ - البخل أو عدم السخاء - أردل ما يكون لفظ - عدم السخاء - وقد استعملت هذا اللفظ  
ولو أنه أجمع القوي الأكاين . لا يجوز ، لكنه من جهة الاشتقاق طاقى عاما لفظ البخل .  
يتمون أكثر مما ينبغي . من هذا الحساب عدد السرف . يكون عظم هذا وكان لأرسطو أن يلفظ  
تعبيرا آخر عموما من هذا .

§ ٤ - ليس صالحا لهم على وجه الضبط . ذلك بأن الرذيلة الأصلية منهم في عدم الاعتدال وليس  
في السرف .

§ ٥ - كما يدل عليه اشتقاق الكلمة . كانت راسد أنه أقرب من عدم السخاء لأنه لا يحصل غريب - أعالي  
الذي ليس بأز في اللغة الفرنسية بوزن في اللغة اليونانية - من الكلمة اليونانية التي ترجمها "بشرف"  
تدني وشتاتها على "ذلك الذي لا يستطيع حفظ نفسه وعجاء ماله" .

- لفظ الإسراف - ليس هذا . يلفظ في اللغة الفرنسية ولا في اللغة اللاتينية من من المثل في لغة اليونانية .



- ٦ § - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الإنسان استعمالاً ما يمكن أن تصادف استعمالاً حسناً أو سيئاً والمسال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الإنسان لم يدفع بشيء أحسن انتفاع تمكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذي له فضيلة خاصة بالأموال يتمتع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الخواد الكريم . ٧ § - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا اتفاقاً أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازاً لا استعمالاً . حيثما المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغي من أن يكون لأحد حينما ينبغي وعدم الأخذ حين لا ينبغي . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك الخافز . ٨ § - من ذا الذي لا يرى أنه في فعل الاعطاء يتمتع بالضرورة هذان الشرطان عمل حرم وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذي لا يرى في فعل القبول أن الإنسان إنما يقف عند حد قبول نعمه أو أنه لا يفعل إلا شيئاً ليس بخيراً ؟ من ذا الذي لا يرى أن الشكر إنما يوجه إلى الذي أعطى وليس إليه الذي لا يأخذ وأن الشكر قاصر بالجرى ؟
- ٩ § - الرجل الخواد الكريم . من جهة علمه لا يرى ما يمكن من أن يحصله الخواص بالمال هو حقه . ولكن مكره أن يحضر الشرف من ذلك وهو كذا من أجل أن الشكر هو . وإن المال أجدر به أن يقدس استعماله من أن يهدى كما يكون أو يقرع .
- ١٠ § - استعمال المال . هذا الفصل من كتاب الأرسطو لا يتناول الخواص بل هو في حقه . راجع السهامات ١٠٣ ص ٣٣ من ترجمة الصفة ١٠٣٠ .
- ١١ § - استعمال المال . أو حصة المالك أو الاستعدادات .
- ١٢ § - وليس إليه أن لا يأخذ . فإلا يحصل من العلم في نفس الأشياء . ولا شئ في أن السخط هو حيث أن . لا يحصل حين لا يكون . من ماء . أنه إذا حصل شيئاً واحداً فإذ أنه قد يكون له ذلك يكون له ما يستوجب الشكر .
- ١٣ § - والاعتناء ليس هو حق .

على الأول " § ٩ - ومن جهة أخرى أسهل على الإنسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم أن يحرم نفسه ما عده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ - الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجودا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم إليهم بمعدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ - إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . إن السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل . لأن الموصوفين به نافعون لأمتهم من بى الإنسان ، ولأن الإنسان يكون نفعيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ - على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخي والحوار يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، ويقدر ما يلزم ، وحينما يلزم . وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنة . § ١٣ - أريد على ذلك أنه يبدل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم . أو على الأقل خالصة من الألم . ولا يمكن أن يكون في الواقع مؤثما .

§ ١١ - هو المستحب - يلزم على ذلك أن يقدّر السخاء بالرجاء ، ومع ذلك فهذا هو الحادى في العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن ينجروا إلى غيرهم .

§ ١٢ - أيعر راجحوا - هذا ليس من "خير" فقط ، ولكن أيضا من غير روى مشترك بين الفضل لأحسن طرزا معاداة لبرهانية .

§ ١٣ - أريد على ذلك أن الألم - هذا القيد لا يظهر أنه هو ، بل أن رجح السخي في الحقيقة يجعله أخصى في الاعطاء ، وهذا - يعرف به أرسطو فيما يلي .



§ ١٤ - حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه - أو حينما لا يعطى لأن العطاء  
 جليل ويعطى لأى سبب آخر. فليس المعطى جوادا حقا. بل يجب أن يسمى اسم  
 آخر. كان. كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا. لأنه لو استطاع  
 بفضل ما على الفعل الجليل الذى يفعله. وما هذا بإحساس رجل حتى في الحقيقة.  
 § ١٥ - انه كذلك لا يقبل من لا ينبغي أن يقبل منه. لأن قبول العطية في هذه  
 الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المسال كثيرا. § ١٦ - وإذا لم يقبل  
 البتة فهو كذلك لا يسأل. لأنه لا يكون من رجل. يعرف أن يفعل الخير للناس. أن  
 يترك نفسه. الممثلة هكذا تدعى غيرها. § ١٧ - فهو لا يأخذ المسال إلا حيث  
 يزم أخذه. أعنى من أملاكه. لا لأن ذلك فيه شئ. من الخيال في نظره. بل فقط  
 لأن هذا شئ ضرورى محض يمكنه من أن يعطى. كذلك هو لا يحمل تعبه ثروته  
 الشخصية. دامت هي التي يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة. كذلك  
 لا يبدلها شيئا لأول طارف. لكي يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغي إعطاؤه حينما يلزم  
 وتلك بله ليرضى الشرف. § ١٨ - جذير بقلب كريم أن يحول العطاء إلى سبب  
 الاوطان بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار. بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٩ - لأن الله حين - هذا هو السبب المزمع السبق.  
 § ٢٠ - أن كان لا يقبل - بل هذا هو السبب من هذه الناحية ثم واضح لما لا وقت السبق. كان  
 له السبق يحسب من العدم من لا يعطى لا في القول.  
 § ٢١ - فهو كذلك لا يسأل - هذا هو - ولكن هذه القدسية. فما كان ثوبه إذا كان ثوبه  
 ضرورة اخرى. من أن يكون قدوة سبب.  
 § ٢٢ - كذلك هو لا يقبل - لا يقول أو يفعله - بل يسعى يرى ثروته بل قال لا يعطى.  
 § ٢٣ - أن سبب الاخر من - كان في هذه الحالة الذي يفعله على غيره لا من الله.

أنت لا تعني بأمر ذاتها. § ١٩ - على أن السخاء يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة. إن السخاء الحق يتعصر لا في قبعة ما يعطى. بل في وضع الذي يعطى، فإنه يستدل عطاياه بنسبة ثروته. ولا شيء يمنع من أن الذي يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يعود بعطاياه من ثروته أقل.

§ ٢٠ - يظهر الإنسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه. بل نقدها من غيره بالأثر، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة. وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثل الآباء والشعراء. على أن الرجل السخي يحد مشقة كبرى في أن يرى. لأنه غير مبال إلى مجهول المال ولا إلى الاحتفاظ به. وأكثر من ذلك أنه يسأل إلى أن يشرك غيره في ماله. وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقدر بها بقدر ما تسمح له بأن يعطى. § ٢١ - ذلك هو ما يقدر ما ينبغي به عادة على البحت من أنه أقل إخاء للذين هم أحق أن يكونوا أكثر ثروة. ولكن يرى هذا سبب مفتح. ذلك بأن ما يجري على المال هو الذي يجري على كل ما عداه. فإنه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله. § ٢٢ - على أن الرجل السخي لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى، ولا في المواطن التي فيها لا يليق العطاء. فهو لا يقوته واحد من أوضاع التباقة التي بينها، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ - يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة - شرط أساسي تحكم على أخلاقها الزا.

§ ٢٠ - يظهر الإنسان على العموم أكثر سخاء - كل حيلة الفكرية مستعملة من الأخلاق، الجمهوريات ١ من ١ أربعة فصول كثران.

الآباء والشعراء - هذا هو التقدير الذي لزمه الأخلاق بوجه.

§ ٢١ - ذلك هو ما يقدر - ملائمة في عهده وكثيرا ما تصادف في الواقع.



من أفعال السواء . كذلك إذا أساء اتفاق ماله فإن يكون لديه بعد ما يتفق  
في المواضع التي يدعى فيها الاتفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق  
خطأ إلا بشرط أن يتفق بحسب ماله . وكذا ينبغي . ومن تجاوز حد قدرته فهو المفسرف .  
وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبدرون . ذلك بأن ثرواتهم  
هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم في الظاهر أن يزدوموا على الرغم مما  
قد يكون من ضروب السرف والاتفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السواء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال  
في سائر أعطائها وقبولها . كان السوى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي . وبقدر  
ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أريد على هذا أن ذلك  
يكون دائما مصحوبا بالترابح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل وبقدر  
ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت القضية التي تنازليا هي وسطا بالنسبة لعمل  
الاعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بظهور  
ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يعين العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك  
أنه يعين القبول . فإن لم يمكن الأمر كذلك كان القبول هو ضمة الاعطاء .

§ ٢٥ - من جهة أخرى مبدرون . يجب كذلك عند الاتفاق أن يحكموا حين كان ما عندنا  
هو هذه الدلائل الاستدلالية . وكما لو كانت في غير من الضمة أصلا إذا سميت على بعض الأضرار  
والمسبب الغير غير ذلك أي من أضرار السواء . ونحن يجب علينا مبدرون . فهذا يعني ثروة  
السواء . سعة ماله يستوعب أن يترف هم لا يستوعب أن يعين السرف بها تحكفا .

من يظهر . أن الاتفاق من ذاته أن كانت لأمر أن هذا العبد واسع في ماله وأنه مبدرون .  
§ ٢٦ - يكون دائما مصحوبا بالترابح . في هذا التكرار بعض غيره لما ذكره سابقا في § ٢٣ .

لا نتيجة له . لكن الكيف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف التضاد فيها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع لروح السخى أن يفتق نفقة في غير موضعها أو قبيلة اللباقة ، يشعر منها الحزن . ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خدمه وصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تفتن بسهولة ، لأنه لا يقيم وزرا عظيما فقال . وقد يالم أنه لم يفتق ما كان يحب التعاقبه أكثر من أن يالم أنه أنفق نفقة غير موعده . فهو في هذه الحالة ليس من رأى " سيوريد " . أما الميسرف فهو في جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخط . قاله لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سبعين لما كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الانراط والتفریط في أمر السخاء هما الميسرف والخل . وأنهما يقعان على نوعين : الاعطاء والتبذل . ومع ذلك فلا تخلط بين الاثاق وبين

الانصداد عند البدئية - راجع " فاميلورياس " أو القولات العدد ١٠١ و ١٠٢ من الأصداد من ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

§ ٢٨ - من رأى " سيوريد " - مما سألت " برنارد هوربون " - من زيد " أمارا أنه يؤثر الخلل على الحكمة - راجع القولات ٢١٠ و ٢١١ من ١٠٩ و ١١٠ من طبعة . بل . فلا شك في أن أرسطو شجعنا إلى هذه الكلمة . وقد كان " سيوريد " يقول أيضا أنه يؤثر أن يفتق أصداده بعد على أن يكون تادجا لأصدقه مدة حياته . على أن المعلوم أن " سيوريد " كان يتصور بالحق . ويقدّر أنه هو أول من لاحظ الميسرف والتفریط في طلب الأثاق .

— أن يفرح ولا أن يحزن — هي تتعلق بالميل والقدرة .



الاعطاء . فالمسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول . أما البخل فعمل ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ . وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا . § ٢٨ - حينئذ فشرطا للمسرف لا يمكن أن يفتقر زما طويلا . لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد . وبذلك تزيد نزوة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا لذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المذرين . § ٢٩ - على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقنا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحها حال المسرف ورده الى حد الوسط لأن له خاصة السعي الذي يعطى ولا يأخذ . دون أن يعرف كيف يستعملهما كلتيهما حجة ينبغي ولا على ما ينبغي . بل يمكن في أمره أن يتباد عادات الفصد أو يعطى نفسه أية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا حقا . وحينئذ يعطى متى ينبغي لاعطاء . ولا يقبل حين لا ينبغي القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوءة فانه لا شيء من الرذيلة ولا من الصغار في هذا الميل المضط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ - إن العلة في ظهور المسرف أعمى علوا كثيرا من البخل . بصرف النظر عن

§ ٢٨ - وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا لعدم العرض من دفع في الأشياء الكبيرة من سجا

الشيء البخل .

§ ٢٩ - لأن ذلك هو ضد ذلك لا يمكن أن يكون البخل أو السرف أو الإفراط أو الإفراط أو الإفراط أو الإفراط .

§ ٣٠ - إن العلة في ظهور المسرف أعمى علوا كثيرا من البخل . بصرف النظر عن

لا شيء من الرذيلة إلا من السرف . . . . . لا شيء من السرف . ولكن من

لأسباب التي قدمتها — هي أن الأول يحسن إلى طائفة من الناس ، وأما الثاني فإنه لا يحسن إلى أحد ولا إلى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المشرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينئذ لا ينبغي أن يقبلوا . وبهذا يظهرون بظهور الضعف في السخاء فيصبرون شرمين يقبلون من كل يد . لأنهم يريدون دائما أن يتفقوا . فسرعان ما يقعون في استعالة الاتفاق على ما يرغبون ، إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون إلى أن يستعسوا بثروة الأثرياء . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراحم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة ، إن كل ما يريدون هو الإعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يقفون إليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الإحساس بالطيرة ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يقومون أساسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بكل ، البدين المتعلقين والذين يجلبون إليهم لذات ليست أعلى مقامًا من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المشرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم ينفرون أموالهم بهذه السهولة يتفقونها أيضا بسهولة على الإفراطات ويستسلمون لمفوضى الذات ، لأنهم لا يعرضون للفضيلة ولا للواجب .

§ ٣٠ — يحسن إلى طائفة من الناس . ان المشرفين يفكرون في مدحهم في رضاء لذة أكثر من أن يفكر في رضاء الغير لا توفى . ويقررون أنهم يستطيعون ذلك مما لا .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الإعطاء . أي رضاء تيرتية الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغي أن يعطى . أي بالحقيقة ، معقول . وعن قدر استعانة الغير بما يوليه لهم .

المتعلقين — هذا هو ما يقع دونه .



§ ٣٣ - على اننا نكرر أن المصروف مع ذلك يلقى بنفسه في هذه الإفراطات ، لأنه  
خلى ونفسه بلا هدى ولا علم ، فلو أنه أهتم بأمره لأمكن رده إلى الوسط القويم  
وإلى الخير .

§ ٣٤ - أما البخل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشجوخة والضعف بجميع  
صوره هي التي توجد البخل . على أن البخل هو أدنى في طبع الاندانة من السرف .  
لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ  
غيتها من الشدة وتكنس ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود  
درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه يخصص في عنصرين  
أصليين : عدم الاعطاء ، والإفراط في القبول . فليس هو في جميع الأشخاص بقا  
على السواء ، وأحياء يتفرع . فيظهر في البعض زيادة الإفراط في الأخذ ، وفي البعض  
زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فحينئذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب :  
الأنفة ، والكره ، والأضواء . عليهم جميعا هو عدم الاعطاء ، لكنهم مع ذلك لا يرفقون  
البنة في أخذ مال الغير ولا يردونه . فبعضهم يعجزهم جه الشرف والتبصر أمام اقتحام  
§ ٣٧ - المصروف مع ذلك . بعد هذه الصورة على المصروف أن يدار بطريقه ويخبره عن الأحص  
صحيحة من طريقة .

§ ٣٨ - أنه الشجوخة . شعبة حرة .

- أدنى في طبع الاندانة . وعلى ذلك وتغير أصله من العرف .

§ ٣٩ - زيادة من الشدة . الأنفة الشبهة التي ينكر رادها معقولة عند الناس .

- أحياء متفرع . يصبح دقوى بطريقه شدة التي يقع عليها السرف .

§ ٤٠ - الأنفة ، والكره ، والأضواء . المضاربات التي يرد هذه صفات لها بعد لأحسن هكذا المصروف

على كل وجه .

العار . لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يبالغون في التقدير إلا لكيلا يفعوا البتة فيما يلحقهم من الخسرة . ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشجرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا القلب . لأنهم يفرضون في العناية بأن لا يقطعوا البتة أشداً شيئاً ما . وتتحرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من العير إلا خوفاً في نفوسهم . لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأعيار دون أن يمتطيهم شيئاً مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يقطعوا شيئاً وأن لا يأخذوا شيئاً .

§ ٣٧ - وبغلاء الثعرون على ضفة ذلك يعرفون بفراط في القول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون . مثقال ذلك جميع الذين يتهاقنون على المصادر الخفية وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابح وجميع الذين يفرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا يدري الأحكاماء أكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشجرة في المكاسب المتخيلة بأشدة ما يكون لأنها هي الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة . فهم لا يبالون البتة بأنواع العار ما دام أنهم يبالغون منه ربحاً . ويزيد الطين بلة أن هذا الربح هو دائماً ضئيل جداً .

- الشجرة أربعة أجزاء - في قصة القدر السبعة دابة استصفت هذه الشجرة إلى هي أومين  
تسمى البتة (الفرنسية) .

§ ٣٧ - وبغلاء الثعرون على ضفة ذلك - حسن هذا القدر السبعة البتة . ان طائفتين أمريتين :  
أولئك الذين لا يريدون البتة أن يقطعوا شيئاً . وهؤلاء الذين يريدون ذلك أن يقطعوا .  
- يتهاقنون على المصادر الخفية - هذا ليس من غير ما يجب .

§ ٣٨ - ويظهر أن الشجرة في المكاسب المتخيلة بأشدة ما يكون - هذا هو أحد الشرائع الأساسية التي ينبغي أن تكون في أذهاننا .  
- وأن البتة لا يمكن أن يقطعوا شيئاً من غير أن يقطعوا على نفس الشخص هذه الشجرة .





## الباب الثاني

الأربعية - هذا القول يتم بين السعد - ثم يرد ولا يوافق بالنسبة للأربعية - خواص الأوجس - مقاصده ومطابقه في فعل الأشياء - الصفات التي تخص الأربعية - صفات السوية - صفات الخصومية - الأوامر في الأربعية - صفات البرج ونبوة عن الحق - الفرق بين الأربعية - الخفارة -

١٤ - الكلام على الأربعية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي باليدمية أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالصرف في الأموال ، غير أنها لا تناول كالسقاء جميع الأعمال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يجعل فيها الاتفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السقاء في العظم كما يدل عليه اسمها اتفاق المال اتفاقا مناسباً في ظرف عظيم . ٢٤ - بل أنت معنى العظم هو دائماً معنى إضافي . فليس سواء اتفاق الذي ينشئ السفن ويوسفها والذي يتفق لتصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الاتفاق قلنا لتعلق بالمنطق وموضوع الاتفاق ووسائله . ٣٤ - فالذي يتفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريخي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الدار الثاني - الأدب الكبير ١ - ٢٤ والأدب الى أوديم ٢ ب ٢ :

١٤ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأربعية بعد السعد . ولكن في الأدب الى أوديم لم يشك على الأربعية إلا بعد المردود وكذلك في الأدب الكبير . كما يدل عليه اسمها - الاتفاق الثلاثي في هذا الخبر كالاشفاق بوجه . ٢٤ - نحن ينشئ السفن ويوسفها - يكاد لا يوجد في الآراء القديمة بين المردود والمردود ما هو أهم من ذلك .

٣٤ - في الأشياء الصغيرة - هذا الخبر يخرج من الأدب الى أوديم كما يدل عليه القسط .

- الشاعر - هو "هيودروس" - الأوديسين الشهد ١٦ البيت ٤٢ :



§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير وإخيل أن يتفق الأريحي هذه الصفات الكبيرة ،  
 لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل ، أريد على ذلك أن الأريحي ينفقها  
 بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم  
 علامة الضمير ، والأريحي إنما يقصد أن يوفق هذه الصفات على الحسن وعلى  
 أنسب ما يكون بقدر الامكان ، أكثر من أن يهتم بما تساويه من الخسائر وما  
 يمكن الحصول عليه من تزييل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن  
 يكون الأريحي متفيا ، لأن الرجل السعي حقا يعرف أن يتفق ما يلزم وحينما ينبغي ،  
 ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء  
 يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن ياتي شيئا أشرف وأعظم  
 بنفقة مساوية ، فإن قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا  
 متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون  
 من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظيمة ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا  
 للقواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . وهذه الأسباب كانت الأريحية أهلا  
 لأن يعجب بها ، وإن نبيل العمل يتحصر في أريحية عامة .

§ ٩ - بلذة - كما يقع السعي الذي هو أيضا بعض سعيه بلذة -

§ ١٠ - العلم هو حكمة الأريحي - هذا المعنى يذكر توكريده في المتن الواسع فكان يكون مع  
 من غير تفيد الإلتحاح في بلذة .

بنفقة مساوية - وهذه كانت في هذا ناقص لما قبلها .

بما هي جملة - الأريحي قد يكسب الأشياء سخيا - ولكن لكنها لا يجب أن يكون رجل

دولي ، ومن المعنى أنه أرسطو في هذا المقام يذكر " بيريجيس " .



§ ٩ - من النفقات الكبيرة ما تعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلاً  
القرابين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضيافة ، ومثلها في اعتبارنا  
جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بهامل  
الطمع الشريك في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن  
يستخدموا ثروتهم لإبراز مساح الألعاب أو لتجهيز العازات البحرية للآلهة أو نفقات  
الاحتفالات القومية . § ١٠ - ولكنه يجب دائماً كما أسلفنا أن يتحفظ في هذه  
المواطن من هو ذلك الذي يتفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح  
لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن  
هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضاً تتناول  
سائل المنفق . § ١١ - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحاً ، لأنه لو لم يملك  
الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولوا لكانت معيها ،  
رغم الأمر بالنسبة له ضد اليقظة الحقيقية وضد الواجب ، في حين أنه يجب احترام  
هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ - هذه النفقات الجارية  
لا تليق إلا بالذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم  
أو ورثوها عن آباءهم أو كانت ملك زوجة هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولي الحسب

§ ١٠ - كما أسلفنا في قول هذا الباب .

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحاة مظهرية بقية . فلهذا ينبغي على طرف القدرة  
أن كانت هذه نفقات القومية يدل أمره أن أيدي ليرة العزة والتخلص لغيره . وهذا لا يلزم بهداف  
منه أكثر إذا كان الأمر يهدد به الشرف والسمعة . وفي الأمر أن منطلق بدالة الجمهور به .

§ ١١ - وصلة الواجب - النسبة في النسبة تنسك فانه يحظر ثروته ولا يستطيع أن يفرق

مستور من المدهم .

الرفيع وبالرجال الذين كسبهم المجد أنوابه . وبالجملة كل أولئك الذين هم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ - تلك هي حقيقة الآية الأصلية للأريسي . وأكرر أن الأريسية إنما تركز على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولها بالذلة للشرع . بهذه النفقات يمكن أن تحقق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف القائلة لها . أو تلك النفقات التي تنهم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يعكونها . مثال ذلك استقبال الأضياف الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدي أو تقبل في مثل هذه الظروف الكبري . لأن الأريسي لا ينفق هذه النفقات القائلة في شأن شخصه بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور . وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرابين المقدسة التي يقدمونها للآلهة .

§ ١٤ - الأريسي يعرف أيضا أن يبنى له مسكنا يليق بزوجته ، لأن هذا أيضا هو المعروف في موضعه ، فإذا لاق الاكثار والاتفاق فأنما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجل الأشياء .

§ ١٥ - الذين كسبهم المجد أنوابه - هذا يشير في الحق من " بوليس " .

§ ١٦ - النفقات الخصوصية - من الصعب أن يظهر الفرق بين الأريسية في شؤون الحياة الخصوصية .

استقبال الأضياف أو توديعهم - فإن الأريسي يمكن أن يعطيهم على حسبه الخاص لا من حساب الحكومة ، دام الأمر لا يتكلم هنا إلا عن النفقات الخصوصية .

إلا في شؤون الجمهور - فإن الوضع في هذه الحالة يستلزم أن يتفق هذه الآلة دون أن تكون لها أية سيطرة .

§ ١٧ - مسكن يليق بزوجته - هذا شبه مرض أوبئة السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يحفظ مع ذلك في كل نفقة منها الباقية ، لأن الأشياء أحياناً لا تليق بالآلحة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما يتفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظم ومثالها هنا إنما هو العظم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظم في موضوعه يختلف عن العظم في النفقة ذاتها . حيث أنه في شأن هدية الطفل أجل طيارة وأجل ذلك يمكن أنت تكون فيها كل الأربعة المكسرة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أي شيء . § ١٧ - من أجل ذلك نرى أن خاصة الأربعة إنما هي دائماً أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك منزلة لا يمكن أن تظل بحيث تكون دائماً متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ - هذا هو إذن الأربعة . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالأفراط هو التبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل باقية كما قلت أحياناً ، يذوق النقد تبذيراً في النفقات الخفيفة ويسمى في أن يظهر ظهوراً لامعاً بلا أقل ذوق ، فإذا استقبل أناساً جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمها بأمر فتفرض بسط الأرجوان تحت

- هـ - من أحياناً - السبب على ذلك بقوله من هـ يجرى حركتها إلى الأستطرافين .

§ ١٥ - بسط ... الخ - ودية حقة وريقة الخائرة كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

- النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسومية - كانت المكسرة والهدية .

§ ١٦ - كل الأربعة المكسرة - قد يكون العرس أشد ما ينفق في صدقة هدية مني .

§ ١٧ - الأهم - عظم - هذا هو - ولكنه أنه يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ - كانت آله - ر - أو سبيل ف :



أقدام المثلثين حين دخولهم إلى المسرح كما يفعل المماريون، على أنه مع ذلك لا يركب  
متن هذا الجنون حيا في الجحيم بقدر ما يأتيه امرض تروته على العيون وليعجب الناس  
به على ما يخال . وبالجملة انه ينفق القليل جدا حينما يلزم أن ينفق الكثير وينفق  
الكثير حينما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ - أما الرجل الحقيق فإنه خاطئ بالتفريط من جميع الوجود، وبعد أن  
ينفق الثغقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل  
جمالها. ففي كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه،  
ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ - وفي الحق  
أن ميولا أخلاقية كهنه إنما هي رفائل . ومع ذلك فإنها غير كافية لأن تجرد إنسانا  
من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولأنها ليست معزة مطلقا .

- كما يفعل المماريون - فإن زينة المماريين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .

§ ١٩ - الرجل الحقيق - هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريمية  
كانت ضرا من الواجب العام لا يستطيع العنق أن يفلت منه .

§ ٢٠ - ميولا أخلاقية كهذه - التي تدعو إلى التبرجة أو إلى الضخامة .

- غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف - ولكنها تكفي لتجعله مسخرة .

## الباب الثالث

في المروءة - مدحا - ازدياد كماله في صفاته - مصدر النفس والنعمة الباطل - المروءة لا غرض له إلا  
الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروءة في كل حال من حالات البسار والإعصار - من باب المروءة  
الكبر في المروءة - رخصة المروءة وعزته - مجامعته - نزاعه - استقلاله - آفته وشماله - مراعاة -  
وقته - مخافة المروءة - الرجل بلا عظم في نفسه - الآخر المنور .

١ § - المروءة أو عظم النفس كما يمكن اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على  
الأشياء العظيمة . لكن لتعلم بدياً على أي الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء  
أن ندرس إما التفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هي به .

٢ § - المروءة يظهر أنه الانسان الذي يحس أنه أهل لعظام الأشياء والذي  
هو في الواقع كذلك . لأن الذي يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق  
هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمروءة هو حيث  
من استثناء لكن ذلك الذي ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك  
نفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التي على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً  
ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريئاً . المروءة تقتضي العظم دائماً ، فهي كالجمال في أنه  
لا يوجد إلا في جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة  
وحسن دون أن يكونوا من الجمال في شيء .

٣ § - باب ثالث - الادب كج ١ ب ٢٣ ، الادب الـ أو يدوم ك ٢ ب ٥

١ § - نوع من النفس - زدت هذه عبارة ليكون اليان الـ - ولقد ترجم « كوزاوت » هذه المروءة  
في رسالته .

٢ § - ضيق - وربما كان أصل من ذلك أن يقال « ضيق » .

٣ § - في جسم عظيم - وقد سأل أرسطو أن يزيل مثل ما يحصل لثقل من المدح ، أنه لا يبقى مع  
ذلك أن الجدل لا يقوم إلا بالامتناع . فقل هذا الحساب لكون أمراً معصراً على جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذي له في حق ذاته الرأي الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل  
 نفور، ولو أن الفخر لا يلزم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما يساوي .  
 § ٤ - أن الذي يحس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره في الواقع  
 عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما في المركز الأدنى  
 من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذي  
 يخطئ نفسه حقها حينما تكون في الحقيقة ملته بالكثافة والاستحقاق وعلى يفعل  
 الانسان غير هذا إذا كانت في الواقع غير كفة لعظام الأمور § ٥ - المرىء  
 هو في الطرف الأعلى بفضته ذاتها، ولكنه في الوسط القويم لأنه حيث ينبغي أن  
 يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها في حين أن أغياره على ضد ذلك حاطثون إما  
 بالانراط وإما بالثفر بط .

§ ٦ - حينئذ إذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك في الحقيقة ،  
 وعلى الأخص إذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبائله شيئا واحدا  
 وهو هذا : أنه لما كان الجزاء المادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات  
 الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون في نظرنا هو الذي نستند إلى الآلهة  
 أنفسهم أي الظير الذي يجمع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداه

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلزم - فقد لا يكون ذلك إلا نتيجة ظني .

§ ٤ - يخطئ نفسه حقها - قد يكون ذلك أيضا جهلا لذات أو تواضعا أكثر من أن يكون متدبرا .

§ ٥ - في الطرف الأعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين الخيارات شيء من التناقض . وإن

نظرة أرسطو في المروءة تطبق في الواقع بغاية الإحكام .



والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير إنما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو  
أعظم جميع الخيرات الخارجية للإنسان . على ذلك فالمرء إنما يهتم فى سلوكه بما يمكن  
أن يوصل إلى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن  
الحدود القيمة . § ٧ - وفى الحق ليس لغرس سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها  
تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء بطعمعون على الأخص فى الشرف الذى  
يؤنه لأنفسهم الجزء الأدنى .

§ ٨ - صغر النفس عيبه التفريط وهو يحل صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك  
الاحساس التشرىف الذى يشعربه المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فعليه الإفراط  
بأن يفتورا به فى أهليه . ولكنه من هذه الجهة لا يظول المرء أئنه .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لعظام الشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل  
الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أجل نصيب . فان لأحسن

§ ١ - هذا العلم إنما هو الشرف - من الخيرات الخارجية لأن مكافأة من هذه . على أن المرء  
مع ذلك لا يخلو المكافآت التى يجازى بها الصنيع التى من أكمل من الآخر .

- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة . هذا قيد ضرورى وورثا من المرء  
منه أن هو المشبه أعزاه إلى من مزاى مودة .

§ ٢ - العطاء يشعرون على الأخص فى الشرف - هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل  
مريئة ولا كان مركزهم يسل ثم ذلك .

§ ٣ - ما يظن أنه - الذى هو من أخلاقه .

§ ٤ - ألقى الرجال - ليس أدنى فى الواقع منكم أعلامه أرفع قدرا من المودة - فانها  
تستجيب لأعجاب وأهنية جود وحدت . به لا مودة حقيقية بلا فضيلة . ولا كانت وبها عطا .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظميا من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حفظه . § ١١ - لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدفى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مججلة ذلك القى لا نبي . عظيم في عينيه ؟ ولو أعم النظر في المرومة لما كان فيها إلا صفة بينة إذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف إذا كان رذيلًا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمرومة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهي تمنح ولا يمكن أن توجد بدونها . وإن الذي يجعل صعبا على الإنسان أن يكون مريئا بكل معنى الاختلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكره أنه مهما يكن من أن المرىء لا يتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فإنه لا يشع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالحق يتوَلَّها الاختيار . إنه ينظر إليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يمكن أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الاختيار على كل حال لا يستطيعون أن يمتنعوا شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر إلى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العامى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وأنه كذلك ليزدى الشئام مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ - زينة جميع الفضائل الأخرى - مودة مودة رفيعة الحاشية وبالحق .

§ ١٣ - لا يتبع إلا مع غاية الاعتدال - لأنه دائما ليس من جميع الكرامات التى تقدم له . وهما يفتقدان قدرته أعظم منها .

§ ١٤ - ولكن رجل المروءة كما قلت إذا كان يحفظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسر والضمراء على أية صورة وقعت . إنه لا يقرط في الفرح بالفلاح ولا يلحفه الأقرط في الخيوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجائحة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عيذه أهم الأشياء ما دام إلهام يجمع وسائله التي لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكون مرغوبا فيها إلا بالنسبة الى الشرف الذي يجعله، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هي بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك نجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأثقة والتعطر .

§ ١٥ - ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم ونخوض من العيش تساعد أيضا على إلقاء المروءة . فحسب شريف وقدرة وثناء تلك هي مزايا محظوظات بالشرف والاعتراف . لأنهم زدارات وسائل في الحياة . وكل شيء مركه في الغير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أجهأ أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٦ - كما قلت - في هذا الباب .

§ ١٧ - تصير الرجال أجهأ أكثر مروءة . هذه خلاصة محصورة في حدودها في الإحكام . ومعها هو سبب الذي يحسن الاستطرادات الحقيقية من تروجه الثرية وجميع ما دلت الخبرة على عظم الأمل .

- لأنه قد سبق بهم أن شرفهم - فإذا كانت قلوبهم في غير حالة تمسكوا بأن يبرروا الاعتقاد الذي حبوا إله حتى من قبل أنه يستحقه .



يحفظون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخبير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه آكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يتسددوا لهم قيمة سامية جدا ويخطئ من يفتنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وغطاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فإن الشرير لكونه غير كفء لتحملها يرذانة ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمع لنفسه بجميع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يغدونه فيما يستطيعون . ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يلبثون من المروءة إلا ازدياء سلوك الغيبر بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبررة لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاقل لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يخشع للأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ٢٠ - الرجل الحق هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظر كيف أنا المرء يجب أن يكون قول كل شيء من فضيلة .

§ ٢١ - الأشرار - إن استعان البتة في الواقع من آكد ما يقع النفس الانسانية أعمالة . وقيل من القسوس هو الذي يحسن أفعاله - مع أن من يمدحون هذا يستطيعون بلا خوف أن يمدحوا المرء من بواطن الصدور .

§ ٢٢ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - وما قيل هنا هو الذي يستحق تقديره كثيرا وعذابه .

§ ٢٣ - الأخطار الصغيرة - التي تصغر عن أن تلامس شخصه .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء، ولكنه يقتصر  
الأخطار الحققة العظيمة ويضحي بحياته من غير أنحر لأن الحياة لا تظهر له  
بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل شيء . § ٢٠ - ومع أنه جدير بأن يعمل الخير  
لأنه يغير فاته نحو تجملا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى  
انحطاطا . ويتلو هذا أنه رزأ أكثر مما قبل ، وهذه المثابة يصبر الذي كان قدم اليه  
خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ - على هذا فاعمل المروعة يذكرون الناس  
الذين قدموا اليهم المعروف دون الذين قبلوه منهم ، لأن المدين بالمعروف دائما أقل  
درجة من قائل المعروف والمريء يسمى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء  
ويألم لآفة كار الآخرين . من أجل ذلك رأت "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر  
"المشترى" تفصيلا بالخدم التي أخذها إليه . كذلك "القدمونيون" لما استجدوا  
الآتينيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم على حرث .

§ ٢٠ - يجوز محلا لا يسدون اليه من الخير . قد يكون هذا عدم شديدا . والخير هو الذي  
الذي لا يجب أن يسقى اليه المعروف بل يؤخذ منه شيء .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائما أقل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- "طيطيس" - ر . الألياذة - الشيد ١ بيت ٣ . ٥ و٦ . وقد زدت كلمة "تفصيلا" لأن  
السطور في "فوميروس" أن "طيطيس" قد ذكرت المشترى بها أخذت اليه من الخدم السابقة ولكنها  
لم تذكر واحدة منها بل وجه الخصم . وذلك هو الذي صله "القدمونيون" في الحرف الذي يشير اليه  
أرسطو . فهم قالوا إنه لا كانوا يذكرون الخدم بل التي أخذها الى الآتينيين في حقولهم كما  
يذكر في كركي كلها ما ضايعا عن معرفتهم . تلك هي عبارة "البراط" وهو يشكك أن شدة  
"تيتس" في مناقبه التاريخ لا مريء . وجدت كلمات تبارا "البراطون" في مناقبه تاريخ  
البراطون ك ٤ ب ٣ ف ٢٢ من ٤٦٥ من طبعة غرين ١٨٨٠ .

§ ٢٢ — وفي خلق المرى أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ إليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في بجموحه السعة، وهو مملوء بالرعاية والالتفات نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين. والتماعى بل التكبر على العظام قد يلايس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فإنه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء. § ٢٣ — المرى لا يفتنى الخصال التي يتشرف العامى بالذهاب اليها ولا الخصال التي لغيره فيها الصف الأول. إنه يحب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر بهاج. إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظائم تستحق الصيت. § ٢٤ — كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرى أنه يبين العداوات والمعادقات. فإنه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يفتنى. أما هو فإنه لا يهتم بالخلق أكثر من اهتمامه برأى الغير بقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا. كئنا ذلك هو خاصية النفس العزيرة التي لا تبالى بأحد. لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ — أنه لا يلجأ الى أحد — تكرار قبل آتيا .

— ضرب من سوء الذوق — يمكن أن يضاف إليه « ومن الثالثة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التي أشرنا اليها مسبقا .

§ ٢٣ — التي يتشرف العامى بالذهاب اليها — ويرى الحق في ذلك ولكن هو الخفاش التي يكون لغيره فيها الصف الأول هو بالتكرار أولى منه بالزود . وهذا في الواقع ضعف من جانب المرى إذا كان أرسطو مع ذلك لم يفتنى في هذا الوجه .



بما يديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بأحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام الحكم وهو ميل يستلزم غالبا مع العامى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشرته غير الصديق إلا ضرب من الرف . من أجل ذلك ترى جميع المتعاقبين سائلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متعاقبين . § ٢٦ - المرىء هو أيضا قليل الذليل إلى أن يعجب بالأشياء . لأنه لا شئ عظيم في عينيه . وإنه فوق ذلك لا يجعل الخقد على منافقته له من سبته . لأن أفكار المنفى ليس من شئ نفس عظيمة خصوصا أفكار السبته . وذليق به أن يضيأها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقيلما يتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يعرف في المدح كذلك لا يطلب له أن يخلص حتى أعدائه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتزل إلى أن

§ ٢٩ - ما يديه غالبا . - قد يكون في ذلك بعض غيرة . لأن سببا للوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا يشك المرىء إلى العاطية .

- في مقام الحكم - وهو لا يجر الخقد لئلا يفسد ولا يشك .

§ ٣٥ - ضرب من الرف - ملاحظة دقيقة . - حيث الأجسام التى تفيض رايه بها أربع من ذلك ربه أربع من الجليل أنه عروفا . وان أرسطو يظهر أنه لا يشك هذا إلا إلى ثلاثة من مع من هو أربع من درجة .

§ ٣٦ - قليل الجليل إلى أن يعجب بالأشياء . - لأن الأشياء التى تستحق الاحجاب بها قليلة . وأنه يصر عنه من الحق بحيث يكاد يكون كل شئ دونه .

§ ٣٧ - شتمهم أحيانا . - حيث أجداله المرمى لا يمكن أن يكونوا إلا ألسنة جذرين بالاحتمار . ذليق المرىء نادلا يقول كل ما يعتقد فيه من مسكت القرمة .

§ ٣٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى . - لأن الشكوى إنما كانت هي دائما دليل على الشك . ومن ذلك ترى المرمى يعصونها الحكيم الذى هو من جملة تلكه ليس إلا مرمى . أرسطو ليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شجة الرجل الذي يعلق قلبها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجلية لا ثمرة منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفسدة ، لأن هذه السجية شذو ما يلائم القلب المستقل الذي يكتفى بذاته . § ٢٩ - في محال المرء أنة بعض الشيء ، فصوره وقود . وقوله رصين ، فإن المرء لا يجعل البنة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التي لا تجد في هذه الدنيا شيئًا من العظيم لا تظهر عليها حدة لشيء . أيا كان . لأن حدة اللسان والمجته في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرء لا يشعر بها .

ذلك هو المرء .

§ ٣٠ - أما الذي عيه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظيم ، نفس صغيرة . والذي عيه من جهة الإفراط هو الفجور . ولا يمكن أن يقال عنهما بال ضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يتخددع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عذبة العظيم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٣١ - محقق المرء . - قد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل إلى هذا المقاد . فان سببا الرجل الفارسية ذات كثيرا من مميزات نفسه في السطح إحسان ملاحظتها .

- ذلك هو المرء . - هذه الوجه من المرء . يمكن اعتبارها من أجل الشغ التي كتبها أرسطو . والواقع أنه لا شيء . أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٢ - بل كلاهما يتخددع نفسه . - هذا ودعوى إلى نظرية أفلاطون التي فيها يفرض أن الشر غير رادى .

- ذو النفس عذبة العظم . - ولكن لا يعرف أن يتحكم لنفسه حكم عادل بما تستحق .

أهلا لها . فعيه يشبه أن يخصص في أنه لا يعتقد نفسه أهلا لمزاة التي يستحقها ويتكر  
نفسه وإذا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تستند إليه ما دام أنه بها جدير  
وما دامت تلك الأشياء لها حقيقية . وعلى جملة من القول فإن الناس أولى هذا  
الخلق يسو بهمة المثابة بمجرد من الاحتمالات . بل هم على الأخص أناس أجلياء .  
وإن رأيتهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصبرهم أيضا أقل غناء منهم . فإن الإنسان  
يرغب دائما فيما يشبهه جديرا به لكن هؤلاء يجمعون من المجهودات الكريمة والأعمال  
الجليلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير  
أهل لغيرات الخارجية التي هي جزؤها . § ٣١ - وأما الفخورون فأنهم يظهرون  
بقدر حقيقتهم وجهلهم بأنفسهم ، فأنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء .  
ولا يأت منهم كفايتهم أن يكشف عنه الفخار ، أنهم يجهدون أنفسهم في اختبار  
ملايتهم وأزيتهم وفي سائر هذه المزايا الطائفة . يريدون أن يعرفوا ما هم فيه من  
رفع عن أعين الناس لعلمهم بجهلهم . ويتخذون به كما لو كانوا مبالغون من ورائه  
شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فإن صغر النفس أكثر نقابا بالنضاد المروءة  
منه فحقى الصغور . أنه أكثر شيوعا وأكثر عيبا . والمخلص أن المروءة لا تبحث  
إلا عن الشرف في عظم كماله فيما سبق .

§ ٣١ - لا يسمو ولا يأنس . كل الأشياء . من بحرقه المرق . من غير أن يذهب به هذا مع ذلك  
إلى رتبة البراعة .

§ ٣٢ - رأى كزيموس . أن صغر النفس كزيموس أرسطو أنه يجهل أنه لا يستحق كل هذا  
لقد الناس . أنه يظهر عليه أنه يجهل . والجميع .

- كماله في ميل - في كل هذا الحب والوفاء



## الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في الخوة غلب وحب قعود نام مع ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة المروءة كالسقاء بالنسبة للأريفة - الحق أنهم لفظ "مراع" الذي يطلق أسدا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من المصاديق .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السقاء بالنسبة للأريفة . فأنهما ككثيرهما أحسن السقاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . وتكثيرهما توكيد الاستعداد الأخلاقي الذي يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه في إعطاء الأموال وقبولا يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالأفراط والأخرى بالتقريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداهما بالأكثر والأخرى بالافقل ووسط لا يُسمى فيه في الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسعي إليه . § ٣ - فإذا فُهم الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بعدة لا تليق وبطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذي قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للمقصود عليه حتى من جميل الفعل . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - رابع ما سبق ك ٢ ب ٩ ف ٨

- وهذه فضيلة التي لا اسم لها - حين وأوسط أن نه إلى أنه يوجد من الفرق الأخلاقية ما ليس لها في لغة أسماء .

§ ١ - وسط قويم - السقاء بين التلذذ والبعث .

§ ٢ - الطماع - أنه كلمة الطماع تستعمل عادة في موضع السوء بالأسباب التي يذهبها أوسط . وهذا لا يمنع من أن يكون الطماع في بعض الأحوال ممدوحا بل خيرا من الرابع .

ذلك فيصنف الناس للطعام لما يرون فيه من قلب ذكي شريف، كما يصنفون أيضا  
لرجل الذي ليس به طمع ويسمونه قليا حكما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من  
لحين أنه لما كان اللفظ الذي يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه  
معان متعددة لا تطلق دائما هذا اسم الطعام إطلاقا واحدا بعينه ، حيث أنه نحن نمدح  
حيثما يكون للطعام طمع أكثر من طمع عامة الناس ، ومع ذلك نذم حيثما يكون  
لرجل الطعام أطمع مما ينبغي . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا  
بنوع ما فانظر فإن نسبة أطمعنا ، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفریط  
وجد وسط أيضا بالضرورة . § ٥ - فيمكن إذن أن يطمع في الشرف أكثر مما  
ينبغي أو أقل ، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغي . وهذه الحال التي ليس لها اسم  
خاص والتي هي الوسط القوي في الطمع هي وحدها الجديدة بالمدح . فإذا قورن  
هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالجد . وإذا قورن  
عدم الاهتمام بهذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . ويرد هذا الوسط إلى كل  
واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ - على أن هذا الترتيب يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع المضائق الأخرى .  
وإذا كان الطرفان يظهران هنا فهما أتم في المقابلة فذلك لأن الوسط الذي يفصلهما  
لم يكن له اسم خاص .

§ ٧ - هو جديد - ٧ ك ب ع ف ٦ د

- اسم الجمع - هذا الأسماء موجودة أيضا في لغة العربية .

- ولما أنه ليس للوسط اسم خاص - فلهذا هي العبارة المعهودة لاسم الذي كان يسمون

الذي يذم في العرب .

§ ٨ - وهو جديد - جديدة بالمدح - فإذا وجدنا في العبارة بين الطرفين والوسط بين الطرفين .

## الباب الخامس

في وسط - انه وسط بين سرعة الغضب واللامعة - وعرف الحلم والظرفين المتطرفين - في الخلق النحس -  
الناس الاغراس بنفسيون بسرعة وينفرون كذلك - انا من الخشدة هم عن مسد ذلك - معرفة الضبط  
في تعيين الحدود - في فيها يجب أن يكلم العبط .

١٤ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا  
الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلتحسب الحلم وسطا  
مع أنه يميل الى جهة التفریط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . ٢٤ - الاقراط  
في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يشعربها في هذه  
الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . ٣٤ - حيثئذ  
هذا الذي يختص مع الغضب في الفرض المناسبة أو ضد الناس الذين يستحقونه  
وهو على ذلك يمتشي على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك  
يجب أن يقال بالغرابة إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا  
للتناء . الرجل الخليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ١ ب ٢١ - الأدب الى أريديم ٢ ب ٣

١٤ - لماله يكن له اسم معين بالضبط - وذكر كذلك أيضا في اللغة العربية فان اسم "الحلم"  
الذي استعملته ليس له معنى خاص جدا المقصود .

- بين الى جهة التفریط - فانه أقرب الى عدم الانهماك منه الى سرعة الانهماك .

٢٤ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعملها  
أرسطو ليست ذات الصلة بالسرعة من المعنى المراد بها . وهذه الأخيرة نفسها موجودة في الكلمة العربية .

٣٤ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو الحق العادي فهو ولا يت من الانقياد الى العيسر  
والدعة بل هو هذه الكلمة بمعنى هذا الحق .







§ ١٠ - قد يسمى على العموم أئاما عمري العيشة أولئك الذين يفضيئون في المواطن التي فيها لا يذنب الغضب ، والذين يفضيئون بحسنة أكثر من اللازم وربما أطول مما ينبغي . والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يلقوا من الانتقام غايتهم ويعقبوا من انتدى عليهم .

§ ١١ - إنك الأفراط من حسنة القيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم . لأن حسنة الأفراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العمري العيشة هكذا يظهر أن هناك الحدودية . § ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذي قيل فيما سبق . وهذا هو الذي يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يغضب الإنسان . وعلى من . ولأي الأسباب . وكما من الزمن . وما هي النقطة التي يحسن أن يلمها الغضب . وما هي النقطة التي عندها ينبغي الخطأ . وما دام المرء لم يتجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقتر حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حاشهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أئاما عمري العيشة - قد يكون التعبير الأصح هنا أقوى من التعبير الفرنسي .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - أو غنى (الفرسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لحد الأدنى .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدري إذا كانت هذا التعبير يعني تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الأثر أكثر قربة من ذلك في الواقع أنه كراهية لدى النفس . وهذا أثره المبادئ القديمة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح أنة حذرية الشر بالشر . وأصل أن أرسطو هو من رأى أنه لا ينبغي أن يتحكم هذا الأمر في الأخلاق العادية دون أن يورد .

§ ١٢ - ما سن - في هذا الباب . ف ٤



بغضبون إلى ما وراء الحد وتعدسهم على شهادتهم ، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم والسلطان .  
غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين محدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من  
حيث درجة الغضب أو شكاه . . فهذا لا يمكن أن يتكون الحكم إلا بأزاء الأفعال  
ذاتها ونعت الشعور الذي يبرها . § ١٣ - . إنما ما هو على الأقل واضح تمام  
الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف . كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب  
من ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي ،  
وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الاقراط أو التفريط فانها دائما  
محل اللوم . لوم معتدل متى كان بعددهما عن الحد الوسط قليلا ، وأكثر حدة متى  
بعدها عنه أكثر من ذلك . وعنيف متى تعدى كثيرا . إذن بالبدئية إنما هو بالوضع  
الأوسط ينبغي اتسك .

§ ١٤ - تلك هي الاعتبارات التي تريد تبسطها في شأن عادات النفس الخاصة

بالغضب .

عن شهادته - فقد أشار "نيشيون" إلى هذه الفقرة في "النيكولان" ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢  
منها م ج قد يتكرر . وعلى رأيه أن "المشايخ" قدموا الغضب على اللوم واعتبروه شدة طبيعية إلى  
شدة زائدة ولا يظهر أن أرسطو قد جاوزها في مدح الغضب إلى أكثر مما ينبغي .

§ ١٣ - كيف الوسط القويم - وأما كذا به أرسطو في هذه الفقرة فإذا كان ما فهم من بعده  
قد جاوزها كما يرى "نيشيون" فلا يكون قد نسي آثار الاستاد .  
الوضع الأوسط - الذي يفرق عقله وليس هو ركنه في الحقيقة .

## الباب السادس

في روح الاجتماع - الإنسان الرضي والانساني الذي يجد أكثر مما يريد الوضوح - الوضع الوسيط  
في هذا الحق يثبت من العدم - الإنسان الذي يعارضه لا يرى يجب أن يكون على شيء من العدم  
في بعض الأحوال، ويجب أن يعرف كيف يولد منه ما يولد - أنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس فيه  
لأنهم - القوي المثلثة هذا الحق - الوضع الوسيط في هذا النوع لا يسم باسم خاص .

١٤ - في العلاقات المتنوعة التي بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المعاشة  
البسيطة أم في الأعمال يوجد الناس يسمون أن أن يكونوا مقبولين لدى الجميع .  
تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرروا دائما كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين  
أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا إلى شيء كان من الأشخاص الذين يقابلونهم .  
٢٤ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء .  
لا يسمهم البتة ما يسميون للغير من الألم فهو لاء ما يسمون أناسا عسرين ومشائخين .  
٣٤ - يرى من غير حاجة إلى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم  
جدير، وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسيط الذي يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ،  
كما ينبغي . من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

٤٤ - وعلى جملة من القول فإن هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه  
يشبه الصدقة كثيرا ، لأن الرجل الذي تجده في هذا الوضع الوسيط هو في أعيننا

١ - السادس - الأدب الكبير ١ - ١٢٩ ، الأدب أن أو يدوم ك ٢ ب ١٠

٢٤ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب إلى أن يكون نقدا أو مصادمة منه إلى الواجب .

٢٤ - عسرين ومشائخين - قد يكون التعبير الآخر على أنه -

٢٤ - من غير حاجة إلى بيان - لأن هذه النتيجة تخرج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

٤٤ - لم يجد اسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كان له أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفيه شعورا بالميل لنا .  
 § ٥ - ولكنه يخالف الصدقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة الينة  
 وأنه ليس الينة مرتبطا بحد الارتباط بولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس الحب ولا  
 البغض يصطنع الأشياء كما ينبغي . بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم  
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع  
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يتبع من أنه يرى المقام في معاملته مع كل انسان ،  
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بهجة واحدة حينما يراهم إظهار العطف  
 عليهم أو العصب منهم . § ٦ - قالت بصورة عامة إن الرجل الذي على هذا  
 الخلق يكون في الجملة كما ينبغي . ولكنني أضيف الى ذلك إرجاعه عمله كله الى  
 ما هو النافع والجميل بجميع بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .  
 § ٧ - في الواقع بين عيبه أنه لا يفكر إلا في الذات والآلام التي تتولد من  
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه الذات كلما كان لا يطيب له الأخذ  
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير  
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب غارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

- الى معروفيه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد  
 نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - حد الارتباط لا يتخذ أوسطا هذا مراد القول .

- استعداد والأصناف - قد لا يكون بآ من جهة الى الشيء بل صادق هذه الملاحظات الى هو من  
 القلب ومن الصحة بموضع .

§ ٦ - في الجملة كما ينبغي - هذا لنا كبير ، ولا يكاد أوسط يشكم إلا على اللطف وحسن العشرة  
 في شركة . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد عناية كما تمت ذلك بقية المناقشة .



بتعطائها. وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يضع  
على رفض ما عرض عليه بل على تسفيها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس.

٨ ٤ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقته مع الأشخاص لولي الأقدار ومع  
الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا. إنه يري هذه العناية  
نفسها جميع الفروق الأخرى مؤثرا كل ذي حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال  
المسود على الغير متفيا بالبداء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذي يمكن أن تنجح منه  
نتائج خطيرة، وأعلى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجليل والنافع وهو عارف عند  
الحاجة أن يحدث صفار الآلام تهيدا فيها بعد اللذة الكبرى.

٩ ٤ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذي عينه آتفا. ولكن هذا  
الخلق لم يسم باسم خاص. أما ذلك الذي يسمى دائما إلى الإرضاء إذا لم يقصد  
إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب اتفرقة يسمى المسابر. لكنه إذا  
سلك كذلك ليعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الأثر أو الحصول على  
الأشياء التي تسيرها الثروة فذلك هو المتعلق. وأما ذلك الذي هو بعيد من أن يسمى  
في الإرضاء ولكنه يحدد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل العصب  
الشكس. وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هذا بينهما متقابلان أحدهما للأخر  
عصب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص.

١٠ ٤ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس. هذا جزء ممدوح لا يدرى على حيازته إلا قليل  
من الناس في الأشياء. فليته الزهية.

١١ ٤ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا. - هذا تكرار زائد. لكل ما قد تقدم كما هو  
الشارح في بقية هذه الفقرة.

١٢ ٤ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر.  
- كما قلت فيما سبق - آتفا في هذا الباب ٢

## الباب السابع

في المصداق وفي المصراحة . إياها وسط بين المخفضة والمزادة التي تقتضي المحور خلافا ليست له  
وبين الزيادة التي يصرح على ما له من اللذات . حتى المصداق . إنه يكثر الكذب ويحببه في الأشياء  
لمعروف كما في الأشياء الكثرة . الصلف والخذاع . أمماها المقتضى . الخلق المزعج أو المدمر .  
مقراض . الحكيم متى كان معتدلا ومنعوت ومقنول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص المخفضة المحقاء أو الصلف يؤكد ينطبق على  
الأشياء أعيانها التي عددناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من  
الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وأنا لنفهم شؤون  
علم الأخلاق فهما أحسن تحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي  
أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على المعلوم .

نتكلمنا آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يستغلون إلا بما  
يسببون للأغيار من السرور ومن الغم . فلشكهم الآن على أولئك الذين هم في تلك  
العلاقات صدق أو كذبة سواء بأحد منهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضمون فيها  
أنفسهم .

• الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٢٠ وفي الأدب الى أريديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - المخفضة المخذع أو الصلف - كان يجب على أريستو أن يذكر الاستعداد المهاد ما دام أنه  
يذكر هذا الوسط القيم الذي هو بين الطرفين . فلا تنصاري ذكر راحة فقط يجب في الصبر .  
- المصداق هو أوساط - هذه هي الطريقة العامة التي بسطت لها سبقا ١ ب ٦ ف ١٧  
- أو بأعمالهم - من الأعمال يمكن أن تكون الكذب من الأثم إل .

§ ٢ - الفخور الأحمق والصابغ هو ذلك الذي فيما يتعلق بالأشياء التي من شأنها أن تجعل الرجل ذاهب الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا يست له في الواقع ، أو الذي يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هي في الحقيقة . § ٣ - الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأتي على نفسه ماله من الخلال الحصة أو يصغر من قدرها . § ٤ - والذي يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو ، فهو صدوق في عيشته كما هو صدوق في قوله . وإذا يتكلم عن نفسه يسند إلى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هي . § ٥ - وعلى حيلة من القول فقد يكون الفاعل في هذه الأحوال ومع هذا التعاير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فإن كل انسان يقول ويفعل وبذلك في الحياة تبعاً لخلقته الخاص إلا أن يكون غير فاسد مشعة شخصية ما . § ٦ - ولكن لما كان الكذب قبيحاً لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جليلاً ومدعاة للذم ، ينتج منه أن الرجل الصادق الذي يقف في حد الوسط القيم مدحج ، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملبوسون ، على أن أعترف بأن الأحمق والفخور والصابغ أكثر استحقاقاً للوم .

فلنتكلم على هذين الخلفين ولنبداً بالصادق . § ٧ - غني عن البيان أننا لا نتكلم

- § ٢ - الفخور الأحمق والصابغ - لا يوجد في المتن إلا لفظ واحد .  
 § ٣ - الرجل الذاهب - م أحمد في لغته الفرنسية لهذا الصب من هذا وهو يريد أن يترك كل فكرة أو شعور .  
 § ٤ - يستمسك بالوسط - والذي يسميه أن يفتقرها إلى " الرجل الصادق " .  
 § ٥ - إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة - وهذا هو ما يرتب فوقاً فليعلم جداً وبغير الخلق كل النوع .  
 § ٦ - الأحمق والفخور - فإن ما أثبتته هو كذب حقيق ولو أنه أولى أن يكون صادراً عن الخفة من سوء قصد . في حين أن الرجل الذين الخير لا يكذب - أنه يفتقر في حق نفسه بدم تقديره . بما تسديده من القيمة الحقيقية ، وأنه ليعدهم الآخرين لأنه هو أيضاً مدحج في قلبه اندانية .



عن الرجل الذي يقول الحق في العقود المنتظمة أو في كل تلك الأحوال التي تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم . لأن هذا مباح فصلية من نوع آخر . بل أنا أعني بالكلام خاصة على ذلك الذي هو في عيشته وفي أخلاقه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقاً بمنافع جديدة كما هو الأمر في الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ - إن رجلاً هذه فطرته هو في الواقع رجل نبل . فإنه يحب الحق . ولما أنه يقوله حتى في الأحوال التي لا أهمية له فيها من باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لأنه إذن يجنب الكذب اتفاقاً للعار الذي هو محبوب على الضرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ - فإذا عرض له أحياناً التراجع عن الحق فذلك إنما يكون من باب إضعاف الأشياء . لأن هذا التخفيف لا يصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ - لكن ذلك الذي بلا مسوغ يبالغ في الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلة .

§ ٧ - في العقود المنتظمة . بل يكاد يندر في العقود الزمنية .

- فصلية من نوع آخر - نفس هذا الصيغة بمعنى الكلمة بل هو راسخ فأنه "دائم" في هذه الحالة لا يكون الكذب فيها محبوب بل هو جريمة عظيمة قبلها أو كثيراً ومعادف عليها وإنما يصدر من قوانين .  
- في عيشته - هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ - اتفاق العار - هذه الحالة كثيراً ما تقع في الحياة اليومية . وهو من طائفة أفعال الشفقة التي يبالغ فيها . ولكن رغم الشرف لا يسمع لنفسه بها أبداً . وهذا هو الذي يصير له شعبة مهمة ومطلوبة .

§ ٩ - زناديق الأشياء - ولكنه يلزم أن يراعى ذلك : "وإنما قصدنا الخير" .

- من رقة الحاشية - في الظروف التي يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ - يمكن أن يعتبر رذيلة - خصوصاً ما أنه هناك مصلحة في إعطاء الحقيقة وإن كانه هو نتيجة حساب ونقد .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فثبت أنه أدخل في باب  
 الخفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الإنسان لسبب فإذا كان حبا  
 في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالغفور فإنه ليس جذاً أيم . فإذا كان على الصدق  
 إنما يكذب لئلا المسأل أو مدفوعاً بطمع من هذا النوع . فقد شرفه على وجه أكثر  
 خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الإنسان غفورا وصلنا ليجزأ أنه جدير  
 بأن يكذب . بل لأنه في الواقع قد استحب الكذب على الصدق . يكون الإنسان  
 صلفاً بالمادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذا سواء بسواء . فكذاب  
 يباح لكذب قدامه وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة .  
 § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليجزأوا على شهرة ليس غير . يظهر أن يظهر الغفورين  
 الصالحين . وينسبون بالكذب إلى أنفسهم ميزات تستدعي ثناء الناس أو إعجابهم المنسب  
 على الغيرة . أما أولئك الذين لا يرغبون بحجهم إلا بالمنفعة المالية فهم ينسبون  
 إلى أنفسهم كلفاً يمكن أن تكون نعمة لاتدادهم وكذبها تمكن الشهرة فيه

- أوص في باب الخفة منه في الشر - من كذب بدون ضرورة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - العبر ليس طبع الخفة .

§ ١٢ - جذاً أن يكذب - دون أن يكذب في الواقع . وان الإنسان يمكن أن يكون حبه استطاع

الكذب وهو لا يدرك هذا الاستعداد .

- يباح لكذب قدامه - تلك طريقة اعتد بها أن تكون رغبة . ولكنهم لم يأتوا بها بغير ضرورة .

الكذب المحسوب هو الشك .

§ ١٤ - كما أن من .. دون أن يستطاع الغفور من سيرة تعبدية . ولا أن يصاب شيئاً من أموره .

- وكذا يمكن تعبدية به بسهولة - هذا شرط الذي هو أحد شروطه ولا تحفظ الغفور نفسه .

ونفس في هذه العادة يستحق الغفور . أكثر . فهو يصاب ويحتاج .

بسهولة مثال ذلك علم طبيب أو عراف ماهرين . ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون ، لأنهم مدفوعون إلى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم .

§ ١٤ - أما أولئك الذين يسم ذلك الترفع أو الميل التهكي إلى البغض دائما من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وأنطفئ . فليس في الحقيقة الحرص هو الذي يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق ينفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضي إلى الشهرة . ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط . § ١٥ - وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعا فأولئك يمكن أن يسموا حفاظا غلاظ الطبع ، وسرعان ما يجزون على أنفسهم الاحتقار الذي هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع الجاوز حده الصلف أحيانا . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلتمسون إبسة أهل "إسيرة" لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص ينشئ منه على السواء راحة الصلف والافتال .

§ ١٥ - الترفع أو تهيب التهكر - ليس في الحق الكلمة واحدة بل الكلمتين اللتين رأيت وأبينا على أن نضعهما .

- ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط - ربما كانت أرسطو حين الرأي في سقراط ومكاد بين عليه أنه ينعم بأنه يكذب ولو أنه يمسب التهكر إلى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سئل إنه المبالغة ربما كانت من التعريف .

§ ١٥ - الترفع الجاوز حده - هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة . فإن الأناست إذا جاوز بالترفع حده بعد السراي لئله الناس كما يفعل الأخريين .

- إبسة أهل إسيرة - مظهر أن طلاب "إسيرتين" كانت في غاية البساطة .



§ ١٦ - لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهمك مع الاعتدال وبطريقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتدال ولا غاية في الوضع فهذه الدعاية يمكن أن تكون طريفة . § ١٧ - والحاصل أن التفخمة النافعة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهمك أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ - هذه الدعاية يمكن أن تكون طريفة - وهذا هو في الواقع دعاية سخرات في محاورات فلا يكون يجعلها محلا للاحتجاب بها أنها على ذلك لم تعد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ - أو الترفع الكاذب - قد زوت هذه الكلمات لأحصل كل معنى لمن كان يلفظ "التهمك" وحده لا يؤدى هذا المعنى .

## الباب الثامن

في ملذات المراح - الرجل الأحمق يعرف أن يلزمه الوسط القويم بين الرجل المسفرة الذي يفتن دائما بالخصائير، وبين الرجل العروس الذي لا يفتن أبدا - عنود المراح المنطاب - مثال الحكاية القديمة والحكاية الحديثة - القاصدة التي يعرف أن يلزمها الرجل الحسن التريبة - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رفيق الخاشية حسن الذوق . وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جدًا بالاهتمام بالأحداث إلا أنما من هذا القبيل وأن لا يستمع إلى قول سواههم البتة . § ٢ - ويدهي أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما يحاول حد الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم إلى الإفراط ديدن الاتضحك فيعتبرون بذلك مجانًا تقال الأرواح بلقاء الطبع . ذلك بأنهم يحتشون عن الهدر في كل مقام ويغصدون أن يضحكوا أكثر من أن يغصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الآداب الكبرى ١ - ٢٨ والآداب التي تؤدي إلى ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رفيق الخاشية حسن الذوق - لتطلب محاورات أعلامك من ذلك مثلا لا تبدأ بكثرة لا يغير التقليد - وإن ملاحظت أرسطو هذه كلها تبين أن "الأنسية" أي رقة اللوح ورقة اللسان - بكل وجهه فيها - وإن لا أعرف ما إذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأقل رقة من هذه الجمعية (البوابة) - جهة الاهتمام - بوجوب الاهتمام من التفتي بهذا البحث إلى أبعد مما ينبغي إلقاء من الوقوع في الضحك - حتى لا يرق وأن هذا هو عار رقة فيه أرسطو -

§ ٢ - ومنهم من حيث الطبع والعصية -

§ ٣ - جدا تقال الأرواح بهذه الطبع - يذكروا القصة "تحدث فومروس" مثلا لهذا الغرض .

التربية المناسبة وأن لا يحرجوا البنية من محارجه . ومن الناس من هم على الضمة من ذلك لا يجدون البنية قولاً يسيراً ويحقدون على من هم أكثر منهم استعداداً للتشكيك . أولئك هم قوم أفضاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاج هم أناس أرضية المخضرة بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرين لين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأفعال هذه الآثار .

٨ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاج وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهم بل أن يتجاوز بالمزاج ما وراء الحدود القوية قد يقع كثيراً أن يذهب أولئك المحبان الأراذل إلى أرضية أولى ذوى حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . ٨ ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزية من مزايا الكيف الوسط الذي نمدسه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحق أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها في المزاج . ولكن مزاج الرجل الحذر لا ينسبه مزاج العبد ، كما أن مزاج الرجل المهذب لا ينسبه مزاج غير المهذب .

- من سمع مرثاً في - في هذا الموضع من الذين أرادوا المذهب استعادة عادات بعضهم بغير التفريق .

٨ ٤ - أرضية - في اجتماع قبيلة المذوق المصغر .

٨ ٥ - الرجل الحذر - منهم إلا أنه قد يفتقد الهدف في بعض وفي الشرائع قد كان يحرم عن الحرية

طبيعة الأنبياء - ومن بينهم الأبرار .

- الرجل المهذب - في المذهب - تلك هي المذوق التي لا تترك موجودة وهي لا تكاد تصنع بالمعاليق

تقن من تعقها بالتربية والتدريب .



§ ٦ - ومثل هذا الفرق ما يشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن المزليات في الأولى إلا بالفاظ هجر ، أما في الثانية فانه يوقف غالباً بالمزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لا ينبغي أن يكون منه إلا ما يلائم الرجل الحرة وأن لا ينبغي البتة أن يؤذى من يسمعه ، وأن يند على ذلك لسمعه ؟ أم هل تكون الأشياء التي من هذا القبيل تعرب عن كل تعريف ، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف في الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويسمع لما يلائم حلقه أن يسمعه ، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهر الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله في حضرته . § ٨ - على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شقا . ومن الشتم ما يحظره الشارعون

§ ٩ - بين الكوميديات القديمة وبين كوميديات عديدة - معلوم عن المأخوذة هذا الامتياز الذي دخل على الكوميديا . ومثل الوحيد بينه وبين "أرسطو" . وهذه المأخوذة ترى في "پلوتوس" أن الإتيان وخبر القول يختلف بجهة الاختلاف من "بوي" الى سمع التي هي اسم شخص يفرط الى ضحك الجمهور . - فما يتعلق بالاحتشام - وهذا هو الذي من القضاة على أن يعطوا القسرة في حق الشتماء . ويطلبوا من حدة مرقتهم في السخر . راجع في مباحث "أ. ترميس" . لأجواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١ و ٧٢ . § ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم - ان الحدود التي يسمها أرسطو نفسه هنا هي حدود مقبولة . - الشون وهي تدل على أحسن ذوق .

- تعرب عن كل تعريف - لا شك في أنه يصبح التعريف أمر دقيق جدا ولكنه ليس مستحيلا كما يشبه ما تقدم - على أنه لا يعرب عن الفكر أن كل ما يمكن تسميته هنا بأعلى قواعد عامة . - والأذواق تختلف - كتجميع المسامح الأسلافية ، ولكن هناك حدودا لا يجوز زها البتة الناس المظلمة والمهذبون .

١٠ - هو الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله - ولا سيما غاية في القسور والإحكام لا يفي به لها كثيرا في العدى .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لو أنهم حفظوا بعض أنواع المزاج . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحز حذيفة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ - هذا هو الرجل الذي في النوع الذي تتكلم عليه يقف في ذلك الوسط الدقيق ، والذي يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن الحضر أو ما شئت فسمه .

§ ١٠ - أما المساجن السيئ فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السحر . لا يبق على نفسه كما لا يبق على غيره ، ولكن يحترض على الضحك يستبجح نفسه أشياء لا يفوق بها البسة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ - وأما الرجل الفظ ذو السبا العيوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لأبائه لها ولا يتفجع بها فلا يشترك في أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ - ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة في الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحديث يمكن تقسيم علاقات الاجتماع إلى الأوساط الثلاثة التي تكلمنا عليها آنفا . وكلها يمحصر في تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أسدعا ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخرين ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معاد الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ١٣ - حفظوا بعض أنواع المزاج - إذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يفدر عليه وليسبب الذي يد كراه أرسطو نفسه . فذلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستبجح الشارع أن يتدخل فيه .

§ ١٤ - فهو لا يبق على نفسه - لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١٥ - ولا يتفجع بها - بل لا يتم بها ويصنع دائما أنه يحضرها .

§ ١٦ - شيئا ضروريا بل الضرورة - هذه الفكوة فيها موجودة في الديانة لك § ب ١٣ ولك

ب ٢ من زعمى طبيعة كنية .

- الأوساط الثلاثة - الصدق والوسط والمزاج الزهيق التي حاط بها كل التوال .

## السبب التاسع

الحياة والآخر - إنما هو أولي به أن يكون كثيراً بجهالة منه فضيلة : لأنه لا غير له إلا في الطيات .  
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك العمل الذي يختص به أن يجزوه المرء عنه مع أن لا يمكن أنه أن يصدق الرجل  
بعدمه متى لا يأتي إليه شرف . على أنها أهل بذلك عن الحساس بالشرف .

§ ١ - يكاد لا يمكن الكلام على الحياة أو الخجل باعتبارها فضيلة . فإنه أشبه  
أن يكون تغيراً وقتياً من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حله بأنه ضرب من خوف  
العار . § ٢ - وإن نتجبه لتقرب كثيراً من نتائج الخوف الذي يفتق المرء عند  
الخطر . وإن الذين يبرهون الخجل يبرهون بطأة كما أن الذين بهم خوف الموت تنفع  
أولئهم مؤثماً . وحينئذ فلا ممران هما في الحق ظاهراً إن جسيماً تماماً وهما أول  
بأن يكونا علامتي انفعال وفق أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ - انفعال الخجل أو الحياة هذا لا يتفق مع جميع الأسمان . فلا يكاد يتفق  
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن التصلوب الشابة أن تكون محلاً لهذا التغير  
فذلك لأنهم . لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معروضون إلى ارتكاب

• • • • •

§ ١ - دهمره مصلية - لأنه في الواقع لا يمكن أن يبرر عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل  
لاعتداده به - هذه هي آية القلب الخاسر .  
- ضرب من خوف العار - وهذا كان هذا ليس محكاً . وإن أضافت يجوز شيء من الحياة دون أن  
يتغير مع ذلك أنه يوقفه في العار إذا ما يشده أحد .  
§ ٢ - علامتي انفعال وفق - أضافت هذه الكلمة الأخيرة في زيادة الإيضاح .  
§ ٣ - أو الخجل - الحياة - هو في كل من ، وتلك الأفعالات الخفية التي يسبب لبعض الشهوة  
الحس ليست تكثر في الواقع إلا في الشبيبة . ولا حياة في الفتوة .



غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها ، وإنا نمدح من بين الشبان من بهم الحياء والمجمل ، ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيئا يستطيع أن يعمل شيئا يحترمه مجللا ، § ٤ - ليس المجمل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا غلب أعمال حسنة وأنه لا ينبغي لرجل عمل أن يرمل نفسه إلى حد ارتكابها ، ومع ذلك سواء أكانت لأفعال مججلة على الحقيقة أم على رأي فاعلها فقط فلا ينبغي إثباتها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من المجمل ، فإنه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإثبات شيء مجمل ، ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء يعتقد يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القليل ويظن أن مجمل ما ارتكب يصير شريفا ، المجمل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال المعدية ، والرجل المعدل لا يأتي البتة محمدا فعلة مججلة ، § ٦ - على أني أوافق من جهة ما على أن المجمل يمكن أن لا يكون بدون شيء من المعدية ، فإذا اقتراف المرء خطيئة أبدا كانت فمن الحسن أن ينجمل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالقضايا الحقيقية ، حتى أن عدم الحياء الذي يجعل المرء لا يعتر به مجمل إنما هو

- خصمه الحياء من عدد غير قليل منها - ملاحظة شائعة ودقيقة كالتى - تأتي خاصة بالشهوة .

§ ٤ - عمل قلب شريف كل الشرف - هو من أعمال قلب يحسن الفاعل الذي ارتكبه أو الذي ارتكبه له .

- العمل لا يمكن أن يعجز - العمل لا الحياء ، لأن الحياء يعجز في أغلب الأوقات أن يمس حياء من الأوامر - على الامتناع .

- الرجل المعدل لا يأتي البتة - تكرار - قد غير أيضا في هذه الفقرة .

§ ٦ - يمكن أن لا يكون بدون شيء من المعدية - ذلك الغير شريف من عدم توزيع الضمير - وبهذا أنه لا بد دائما من شيء من المعدية .

ورذيلة، وأن الذي لا يجوز البتة مما أناء من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه ينجح بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد في القول إلى أن الاعتدال الذي يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تخارب ميلا رذيلًا ولكن الفضيلة لا تعمل فعلها إلا بشرط المجاهدة .  
 وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى عادلاً .  
 - سندرسه فيما بعد - في الكتاب السابع المختص كله لهذا التحليل والذي هو جزء من الأدب إلى نيقوماخوس .

## الكتاب الخامس

### نظرية العدل

#### الباب الأول

والعدل - هذه - المقابلة العامة لا خداداء، وهي المصروف من الطرفين: العادل والمظالم - العاقبة المظلمة التي تنبأ بكلمة العدل - راجعة العدل بالحقونية والاشارة - العدل يخلق من المصروف بالأغيار، وليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرر الفرق بين وبين العدالة التي يشبه بها .

- § ١ - لأجل درس العدل والمظالم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط مزدوج . § ٢ - ولنضع هنا القبط عينة الذي اتبعناه في كل ما سبق .
- § ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يجعل الناس على إثبات أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أو بدم ك ١ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكرار حقنا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى يقوم بالحوس . ويمكن أن يرى أيضا في كتاب (المطبعة) ك ١ ب ١٩ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما عدد من طبعة براين .

- § ١ - لأجل درس العدل والمظالم حق درسه - هذه المسئلة أيضا وضع الألفاظ ثلاث الجهورية .
- § ٢ - الخط منه - كذبة عرض الأفكار التالية للعدل واضح الثلاثة عن فط أو مظهر، فإنه يقصد بديا تعدد الآراء العامة، وكما يقول عن يقصد نفس مباحث الفروق العام . ومنه يقصد إلى اشتراط أكثر فأكثر

مثلا .

§ ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذه الألفاظ معنى المصروف عنه في نص الغير يحد ولكن لا يمكن أن يعطى الوسط هنا بأكثر من ذلك .



وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إثبات الظلم وفي إرادة  
إثباته . هذا هو حيث كانه صورة للعدل فالحذها من هذه الاعتبارات العامة .  
§ ٤ - ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للأشخاص كالحال في الكيف  
الأخلاقية . إن الملك كالمعلم سواء بسواء تبقى هي عنها بالنسبة للأضداد ولكن  
الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بقول : الصحة  
لا تمنع الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تمنع إلا أشياء مطابقة للصحة .  
من أجل ذلك نقول على أخص أن مشيئة تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشي  
كما يمشي الرجل السليم . § ٥ - في الغالب أن كيفاً مضاداً يبين بالكيف المضاد له ،  
كما يقع غالباً أيضاً أن تظهر الكيف بالخاصة الذين تصدر عنهم . وفي الواقع إذا  
كان اعتدال مزاج الجسم معلوماً تماماً فإن سوء المزاج لا يخفى . وإذا كان اعتدال  
المزاج يستنتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنج من هذا الاعتدال  
نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك  
ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نفاثته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضاً

كأنه سورة . لا يخفى أو معلوم كدس .

§ ٦ - هو هي عيب . النسبة للأضداد - أي أنه متى لم يوجد شيء أو من قدر طوله أنه يعلم أن  
المعاد وبقدرة شيء أيضاً .

- ولنوضح بقول - أوضاع أو بعد هذا يعني من أوضاع قد يكون ضرورياً لما وهو نفسه قد أحسن  
الحاجة إليه .

- التي تكون مضادة للصحة - والتي تكون أملاً خاصة بالمرض .

§ ٧ - كيفاً مضاداً يبين - من الشر أو لرد لها متى يخرج هذه الطريقة . فمن لم الأسلاك ما يوجب  
اعتدال مزاج الجسم لم أيضاً ما يوجب سوء المزاج . يجب أن يجمع في هذه الطريقة لصحة تلك  
الطائفة : داس ( نقولات العشر ) ص ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ وما يليها من ترجيح .

ما يسببه نمو الظلم . § ٦ - ومن العادى أنه متى كان أحد الحسنين المتقابلين بالتفاضل معان عدة . بل مع ضرورة أن الحسنة الآخر يمكن أن يحصل أيضا على جهات عدة . وذلك هي الحالة في العادل والظالم . § ٧ - وأنه يظهر في الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحصل على معان عدة ، وإذا كانت التسمية في هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد القارب . وقد تكون أكثر جلاء وأهم وضوحا إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق في المعنى عظيما . وعلى هذا في اللغة الاسريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم حق الحيوانات وعلى الآلة التي بها تفتح الأبواب .

§ ٨ - فننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرى بهذا الاسم في أن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره . وذلك الذى يخص الأعيان بنصيب ناقص . وبناحية واضحة ينبغي أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذي يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق لمساواة . § ٩ - ولكن ما أن الرجل الشره

§ ١ - من معان عدة - غاية هذه الملاحظة توضحه إسقاطها .

- بلا غنى - أصبحت هذين المعنيين لبيان الذكر .

- الظلم والآلة - لا يظهر من ذلك نسبة . بين الشيء - فانه يقع التعديل من المساوى المتقاربة جد القارب .

§ ٢ - بهذا الذى يتعدى حدود القوانين - فخط هذه الآية في لغة ( الفرنسية ) هذا المعنى وان كان يدل عليه بوضوح .

- قوله المشاركة - ويمكن أن يضاف قوله المشاركة - وان الخط هو الذى يتعدى المعنى .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه في كل ما يختص بخبرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تتبع عنها الثروة والفاقة، فإن هذه هي دائما خبرات على العموم وإن لم تكن دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخبرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خبرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ - إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يتاله بطريق الانصاف، فقد يحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي ، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن يتاله رديئة على الإطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجهه وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عقل . § ١١ - وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا يحصر القسوق عن القانون . أعني أن مجاوزة المساواة أي البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفراد الظالمة

§ ٩ - هي دالة خبرات . استنفاد لا يظهر أنه مشترك مع ما تقدم .

§ ١٠ - فقد يحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل - هذا ضرب من الظلم السلبى .

- فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم - حيث يجب عليه أن يحصل حرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ - تعقل البغي - القصة القرابية في هذا المعنى مصفة مع القرابية فإن البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

- فوق ذلك يتعدى حدود القوانين - نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

- مجاوزة المساواة أي البغي - ليس في التي لا كلمة واحدة .



أيا كانت . § ١٢ - ولكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فيتن أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإثنا لفسى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ - غرض القوانين في تصورها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي ، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة طؤلاء الذين هم سادة الملكية سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . يتبع من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد مسعادة الاجتماع السامى أو نفعها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو نفعها . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفر وأن لا يلقى سلاسه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهي عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهي عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطانه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعضها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على محجل وبأقل مما ينبغي من التدبر .

§ ١٢ - عادة بوجه ما - ينعم أرستو بضرورة أن يحدد هو نفسه هذا المبدأ . وفيها خوف من بين أن العدالة وكل مبادئها تتناول العدل وتنفقه .

§ ١٣ - المصلحة العامة لجميع الأهالي - راجع السابعة ك ٣ ب ١ ص ١٢٥ من ترجمتى . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك - قد جعل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

- على جميع الفضائل الأخرى - التعبير أمر مما ينبغي ، فإن كثيرا من الفضائل الشخصية لا يمكن القانون أن يسه .

§ ١٥ - إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة النامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضية بل هو منعد إلى الغير وهذا هو الذي يجعله في الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالانحباب" ومن هنا يبيى، مثلاً :

"كل فضيلة توجد في طين العدل"

أزبد على هذا أنه من جهة العلم الفضيلة النامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة نامة غاية التمام . نامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته في حق الأعيار لالنفسه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصياً ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأعيار . § ١٦ - لهذا أرى كلمة "بياس" مدينة معنى إذ كان يقول « السلطان محك الأعيار » . ذلك بأن الواقع هو أن القاضي صاحب السلطان ليس شيئاً إلا بالإضافة إلى الأعيار فإنه وإياهم في شركة . § ١٧ - كذلك للسبب عينه أن العدل وعدمه من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تكبير أجنبي . تكبير بالأعيار لالنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

§ ١٥ - العبرة النامة - من حيث كونها تحقق العدل على الأخرى كما على أرسطو ذاته إليه -

- ثم العدل - نعم العدل - نعم على الأقل من أهمها - ومن - يوضح ريدو لريتر أرسطو هو سلطة العدل الاجتماعية والسياسية - بدون العدل تفقد الجمعية عرضها ولا تستوعب أن توجد -

"فما شروق الشمس ولا غروبها ... " - قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شعر - بل أن الحسرين لا يقولون أن هي بالعطف -

- مثلاً - هذا البيت من قول "نوبسيس" (١٠ بيت ١١٧) الذي لم يرد على أن ما غلبه الانحباب العام - وفي تعريب أرسطو قد يظهر منه ذلك -

- في حق الأعيار - هذه الأفكار التي لا تكون أشد من العلوم لا تقدمين نسبة على الالتفات به الالتفات -

§ ١٦ - كلمة "بياس" - هي تعريب أرسطو الى "موقول" -

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذي يفسد نفسه ويفسد نفسه والناس . غير أن الرجل الأكمل ليس هو هذا الذي يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذي يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ - حيث لا يمكن أن يعتبر العدل مجزء جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذي هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول بأنه يرى ما تقدم من الإيضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبق هي بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها منعقدة بالتغير فهي العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خفية شخصية وتلك هي الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكمل ... غيره . - أي خدمة تشق من حب الإنسانية . بدعش المراد بقوله في تراث أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يهتمون بصدقوننا لم يعرفوا المراد الخلق أو ينفقوا في العدل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة . - هذا هو واضح ولكنه مفهوم من حيث أرسطو الذي لا يريد إلا أن يجعل الأول جزءا من الثانية .

§ ٢٠ - وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبق هي بذاتها - معنى قول الصفاة أن الاعتدال (الصفة) وهو من أصل الطبيعة يختلف العدل جدا . - راجع الباب الثاني الذي فيه تبيين هذه الفروق بيننا .



## الباب الثاني

الخير بين العدل أو النظم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على عموم كما أن الجزء متين عن الكل - يرمي الخير أيضا بين العدل أو النظم بمعناه العام وبين العدل أو النظم في حالة خصوصية - عدل الأعداء هو في عبادة معانيق القانونية - يختص نوع من العدل : عدل توريثي يسمى واجبا - وعدل قول وتوريثي - إن علاقات الأعداء بينهم من نوعان ارادية ولا ارادية -

§ ١ - مهما يكن من الأمر فالتأثير في العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة - وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول - كذلك نريد أن ندرس النظم باعتبار أنه جزء من الرذيلة - § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة أن هذا الذي يأتي الأفعال الأنيمة بجميع صنوفها يفعل سرا وأنه لظالم إن شئت - لكن لا يمكن أن يقال عنه هذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يخص له - حينئذ الرجل الذي وقت اللقاء يلقي شرهه جيئاء وهذا الذي يسعى بالخبيثة في حق آخر مع سوء القصد - وذلك الذي يتبع بخلا عن مساعدة صديقه - كل أولئك ليس بأنهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون - وكذلك إذا ربح رجل ربحا جائزا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التي ذكرناها ومع ذلك فإن لم يكن قد ارتكب تلك النقائص من التحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثاني في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديموس د ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هذا أرسطو إلى الحسن ولكنه يرفض نظريته السابقة -

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل يقول عن الفضائل الأخرى في الباب السابق -

§ ٢ - يختص نفسه بنصيب أكثر - هذه هي آية العلم - وفي رأى أرسطو العلم هو غاية العدالة -

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوفه وظلمه . § ٣ - حيثما يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما يجره من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذي هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما يقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا ، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله متفقا مالا إلا بدفع الثموية خلافا للأولى ، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكشبا من وجه خسيس ، في حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فإنه على التحقيق ليس قسفا لأنه من البين أن الرجوع وحده هو الذي كان رائده في فعله . § ٥ - إليك ملاحظة أخرى هي أنه يمكن دائما إلتحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى بذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل أخفت جريمته بالفجور ، وإذا غلب عن رفيقه في الحرب أخفت جريمته بالخين ، وإذا ضرب أحدا أخفت بالقتل . في حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها ببذيلة أخرى غير بذيلة الظلم ذاتها .

§ ٢ - حيث يوجد ضرب آخر من الظلم - حد هو الحد بعدد - الخاص كثيرا من الرذائل الأخرى كما يمنع العدل عن الاعتدال الأخرى . والحد يجب ألا يمدح بها أن معنى كون المرء طائفا ومبني كونه مجرما في غير ذلك . وهذا المعنى في اللغة يرموز به بحد واحد مشترك . وكان هذا هو المعنى الذي نريد هذا الحد ولكن أرسطو قد رآه غامضا . وهذا قد سبق بيانه في قوله .

- الحد أفضل من هو مخالفة القانون . يمكن الحد أن يكون ظاهرا دون أن يخالف أي قانون وضعي .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أي نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من التقدير بين هذين السببين الظاهريين من ارتكاب الزنا . قال القانون قد يعنى من كلا الوجهين بالانجراف في كليهما في حين القصد سواء . وقد يكون هناك في نظر الأقرب أن يكون أحد الوجهين أحد من الآخر .

- عن التحقيق ليس قسفا - عن أن أرسطو لا يريد بهذه الكلمة أن يعذره .

§ ٥ - روية أخرى غير روية الظلم ذاته - قد يمكن أن يمتنع حينئذ الطبيعة الظلم الذي يعنى هو منه في الواقع عند متى وقع في حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بجزء.  
لأن أول مرادف له في الأهم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما  
في الواقع ينحصر فيما يتعلق بحال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف  
والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القبيل إذا لم يكن أن تندرج  
تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا الفذة الناتجة من ربح قائم . أما الآخر فعلى  
الضمة ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل  
الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من  
للتأني تميزها عن المفضلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلننظر عن كتب ما هو  
العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حد الفيلسوف بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي

§ ٩ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الظلمية العامة ضد القوانين" . هذا هو عين  
الأيام التي هي عينه .

- مرادف له . . . في الفقهيات وأما في الواقع فلا . . . فهو ليس في هذا (عربية) هذا الاشتراك .  
لأنهم جارية اقتراب من العدل والحقيقة عن وجه العموم .

- من جهة عكسية - اضطرت التأويل هذه الكلمات التي تؤول إلى ضرورة لثبات والتي تستخرج  
من عبارة أرسطو .

- الرجل العدل - ليس هذا هو العلم بالحق الخاص من هو الزدنية في كل عمومها .

§ ١٠ - يوجد عدة أنواع من العدل . وهي أعداد ثلاثة واحد من كل أنواع العلم حسب نظرية  
أرسطو .

§ ١١ - هو غير القانوني - العدل ليس سوى غير القانون ما دام القانون معه مضطرا يصعد إلى  
مبدأ من شيء .



الجازر . وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنتصف . وحيث أن يكون النوع الأول من الظلم الذي سبق الكلام عليه آنفا هو الذي يتعلق بعدم القانونية ، ٩٨ - ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر نيسا شيئا واحدا ، بل هنا شديدا الاختلاف . وإن أحدهما من الآخر للكل جزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . وبالنتيجة الظلم والظلم أيضا متساويين لعدم المساواة وغير المساوي . وإن الخدين الأولين مختلفان كثيرا عن الخدين الثانيين . الأخيران جزآن والآخران كلان . حيث أن هذا الظلم الخاص الذي يتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام . وكذلك أي فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلي .

١٠٨ - إذن إبقاء البيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظلم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يتساوان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة لتغير أحدهما هو تعاطي الفضيلة المطلقة والثاني تعاطي الرذيلة . وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حد العادل والظالم من

العدل هو العادل - نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذات حد أيضا .

الروح الأول من هذا - يرى من هذا جليا أن الحد الذي أتاه أرسطو إنما هو الحد الأعزى .

الذي سبق الكلام عليه آنفا - في أول هذا الباب وفي الباب الذي قبله .

٩٨ - كل ما هو أكثر هو غير مساو - ولعلنا أن هذا المساوي يمكن أن يكون الأثنى - ولكن

لا يرى بهذا النوع هذا عدم التام بل هو في جانب سطح أرسطو .

حيث هذا الظلم الخاص - هذا الحد الذي أتاه أرسطو لا يستخرج منه ضرورة ما نتقدم وليس

نتيجة له مهما كان حد .

١٠٨ - باعتبار أنهما يتساوان بالفضيلة التامة - تكرر لنا سبق قوله في أول هذا الباب .

حيث هذان الوجهان من النظر . وبإيجلة فإن أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فإن القانون ينص على العيش تبعاً للقواعد الخاصة بكل فضيلة . كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توسى بها كل رذيلة على حدتها . ١١٥ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما ثبتت جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما إذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلاً على الإطلاق من اختصاص علم السياسة أو أي علم آخر فلاسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئاً واحداً يعني أن يكون الرجل فاضلاً وأن يكون حيناً على مديناً طيباً .

- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا على وكي مادام أرسطو يعتقد هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فلا بد من بعد أفعال حارمة عن القانون ذلك أن تخرج بذلك من مبادئ الأدب .

- تبعاً لقوانين التامة بكل فضيلة - أثبتت سلطات القانون لا يمتد إلى هذا الحد ، أو على الأقل لا يستطيع في هذا الحد ولا أن ينص بصورة عامة .

١١٥ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ - خطأ ظني يقع من أن أرسطو قد أراد به قد وسميع السياسة وفق الأدب .

- جميع النصوص المثبتة في قوانين - ربما يحصل القانون فإن ربما نظماً من العرف بل أسسه هو خارج من حكمه بالضرورة - فليست القوانين بدو الأفعال شيء مدكرها .

- فلاسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة ك ٩ ب ١٤ و ١٥ وأيضاً في آخر الأدب إلى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠ .

- شيئاً واحداً يعني - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٢١ من ترجمتي الصيغة الثانية .

١٢٨ - ولكنني أعود الى العدل الجزئي والى العادل الذي يرتبط به من هذه  
الجهة . وأميز منه بديا نوبيا أول هو العدل التوزيعي للكرامات والثروة والساثر المزاي  
التي يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن في توزيع جميع هذه الأشياء أن  
يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدني وآخر . ١٢٩ - والى  
هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذي يرتب القيود القانونية  
للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فإن من بين العلاقات  
المدنية ما هو إرادي ومنها ما ليس كذلك . وأعتق بالعلاقات الإرادية مثلا البيع  
والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا  
إرادية لذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق  
إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن في العلاقات المالإرادية التفصيل . فمنها ما يقع  
على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة  
وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وجبن  
الناس بغير وجه حق والسلاسل التي يقيد بها والموت والخطف والجروح التي تخلف  
العاة والأقوال التي تخرج والسب المعرض .

١٣٠ - ان العدل الجزئي - أو عبارة أخرى ان العدل بالحق اعاس - ولكن أرحضوا لا يدرسه  
لا من جهة العدالة بل بحسب ما ينظر علاصه مع الأول أو ملاقات الأهل به .  
العدل التوزيعي للكرامات - انما المستور هو الحق بلحق كل هذه الحقوق .  
١٣١ - يقع التمييز بين نوعين - كل هذا - فلهذا سفة ولكن أرحضوا لا يدرسه فلهذا سفة  
من نظريته التي هي من المعرض بموضع .



## الباب الثالث

النوع الأول للعادل - العادل هو الذي يوزن بين أو لئلا يثبت المساواة - العادل هو وسط كالمساوي .  
العادل لا يقتضي الضرورة أو ربما ضرورة : تخصيص يوازنها وتساوي يستلزم إلى الشخصين . ولكنه يجب  
أن يعتد بالاستعداد الخاص للشخص وذلك في النقطة المدونة . العادل الموزن يمكن أن يكون بصفة  
هندسية فيها أوجه عديدة تكون في السبب التي تفرق الأوصاف .

١٩ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوي  
فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي وهذا الوسط إنما هو  
المساواة ، لأنه في كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل  
فالمساواة محل أيضا . ٢٠ - وحيث إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل  
هو المساوي . وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوي  
وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . ٢١ - ولكن المساواة تقتضي على  
الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى  
شيء بعينه وأشخاص بالعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط حدين بعينهما هما  
الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فإنه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو  
وسط فإنه يتعاقب بأشخاص من قبيل بعينه . ٢٢ - العادل يقتضي إذن بالضرورة

٢٣ - باب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ وفي الأدب إلى أرسطو ك ٢ ب ٢

٢٤ - هو هو عدم مساواة - ليس هناك متكافئ متكافئ . في النظرية هذا الباب  
مد كوز في السياسة ك ٢ ب ٢ ف ١ ص ١٦٤ من ترجمتي الطبعة الثانية .

٢٥ - وسط نظيره - وهذا هو ما يجعله فضيلة في نظرية أرسطو .

٢٦ - العادل وسط ومساواة - هذا هو التعريف العام للعادل المكتوب من جميع المصادر التي كشفتها  
على التوالي التعليل السابق .



العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .  
 ٨٤ - يبدأ من اليقين أن التناسب المتقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر  
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو  
 وحده مكونا حدين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة أ الى ب كنسبة ب الى ج .  
 حيث ب هو مكرر مرتين بحيث إنه يتكرر ب هذا تكون حدود النسبة في عدد  
 الأربعة أيضا .

٩٤ - كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة  
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء، وعلى هذا  
 حيث ب كما يكون الحد أ هو الى ب فالحد ج يكون الى د وبالتالي كما يكون أ هو ج  
 يكون ب هو د وبالتالي أيضا مجموع اثنين من الحدود هو متناسب لمجموع الحدين  
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى جمع الحدين اللذين فصلا عما يليهما . فإذا  
 رتب الحدود بينها تبعاً لهذه القاعدة فاصل الجمع يبقى عادلاً تماماً، وعلى هذا حيث ج الجمع  
 بين أ وح د وبين ب و د هو نموذج العدل التوزيعي . وعادل هذا النوع هو وسط  
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائماً

٨٤ - التناسب المتقطع - هو المتركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد  
 إلا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولاً كمنهج ثم كمنهج . يمكن أن يرى أن أرسطو يميز كثيراً  
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطراداً .

- ٩٤ - والتسمية واحدة بعينها - من طرف ومن آخر بين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .  
 - وبالتالي - هذا هو إحدى تبدلات الحدين المتبادلة في كل تناسب .  
 - وبالتالي أيضا - خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مدار لمجموع الوسطين .  
 - هو نموذج العدل التوزيعي . الدورة طريقة للوصول الى هذه النتيجة .



تناسي . § ١٠ - يسعى الرياضيون هذا التاسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التاسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الخدين الى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التاسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد يعينه للشخص والشيء . اذا كان إذن العادل هو التاسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد التاسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك نارة بالأكثر وثارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حفيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعاً . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما ذو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أصغر من الثاني ، لأنه الأمر أصغر من التاسب الهندسي .

§ ١١ - كما هو كل واحد من الخدين الى الآخر - هو الأمر أصغر من الثاني ، لأنه الأمر أصغر من التاسب الهندسي .

§ ١٢ - ليس متصلا - وهذا هو ما يقع من عرض شيء ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : للحدود وشوازي نسبة بينها واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو أحد النوعين - ويريد العادل التمييز في الباب الثاني - ولقد أدركنا أيضا أنه لا يوجد عدل آخر من هذه النسبة . ولكنه لا يقع على هذا النوع كما أشعر عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين ك ١٧ من ٣١٧ من ترجمة وكثير كوزان .

## الباب الرابع

نوع ثانى للعدل - العدل القانونى والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن يصرف فقط إلى تقرير المساواة بين المتداعين إلى سبب الواحد وبين النوع الذى يرجعه الآخر فى العلاقات التى ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابى - بيان بالرسم - يحصل هذه النظرة العامة للعدل -

١ § - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والنوازع ، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء فى العلاقات الإرادية أم فى العلاقات الإلزامية ، ٢ § - والعدل ههنا يمثل بشكل مقابر تماماً الشكل الأول - فإن العادل الذى لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائماً أن يتبع التناسب الذى جثا على تفصيله - فإذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصبة التى يدخل بها كل واحد - وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضاداً لهذا التناسب - ٣ § - والعادل فى المعاوضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة - والظالم نوع من عدم المساواة - ولكن كل ذلك ليس تابعاً لذلك التناسب الذى سبق بيانه بل تابعاً لتناسب حسابى

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الصغير ك ١ ب ٤

١ § - العدل المعوض والنوازع - زدت هذه الكلمات لإفادة البيان -

- الإرادية والإلزامية - ز ١٠٠ ج ٢ ب ١٢

٢ § - الذى جثا على تضاده - يعنى النسبة الهندسية التى فيها تكون الأجزاء تناسبة بالنسبة إلى الأشخاص الذين توزع عليهم -

- الأنصبة التى يدخل بها كل واحد منهم - تعرب لزوجة وتعرب الشفر وتعرب الأهمية الخ -

٣ § - تناسب حسابى فقط - يعنى يلقى مخرج أو مخرج القسمة - قال الأمر ثم بعدد بعدد استحقاق الأشخاص -

فقط . فليس بهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله  
أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه . كذلك لا بهم أن يكون  
الذي ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فإن القانون لا ينظر إلا إلى  
الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أنهم ما يكون من المساواة، وهو إنما  
يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد  
قد ارتكب اضراما وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعة يتجه  
القاضي أن يسوى هذا الظلم الذي ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد  
قد ضرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت،  
فإن الضرر الواقع من جهة والفعل الحادث من جهة هما متساويان بلا مساواة، فيحاول  
القاضي بالعقوبة التي يملك بها أن يسوى بين الأشياء، بأن يقر أحد الخصمين من  
الربح الذي ربحه . § ٥ - وإلى لاستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التي اصطلاح  
عابسا العرف في الأحوال التي من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست  
منطبقة بالتسبط في بعض الأحوال . وأقول الربح في صدد الذي قد ضرب  
والخسارة في صدد الذي قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضي  
أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا .  
وعلى هذا فالمساواة هي الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة  
- وما من الأشخاص كأنهم على أنهم ما يكون من المساواة - هذا من صفة نفسه . ولكن العرف  
يكن أن يختلف كثيرا وانحرافا عما لاخص من ذلك مع الأمر حقا بها .  
§ ٧ - هذا الم - يفسر هذا المصطلح في عرض توضيح مذكورة .  
§ ٨ - المصطلح على العرف - في هذا ( عربية ) صفة الشخص في أن تعينه منها في العامة  
الأممية . ومع ذلك اضطرت إلى استعماله .



أو الأثم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أو فاضلاً بالأكثر والثاني بالأقل . فالأكثر في النفع والأقل في الضرر ، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الأثم . والمساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ - من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات المرجع إلى القاضي . وما الذهاب إلى القاضي إلا الذهاب إلى العدل . لأن القاضي يشبه أن يكون العدل الحي المتخصص . يجهل إلى القاضي الذي يمسك بين طرفي المتخاصمين ، بل قد يعطي القضاة أحياناً لقب المتصلين بين الخصوم كما لو كان حلقاً الحصول على العدل بقرينة الحصول على الوسط القويم . § ٨ - فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضي نفسه وسطاً . والقاضي يسوي بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضي - يصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف - يقطع ما زاد ويوصله بالجزء الأصغر ، ثم متى كان الكل مقسوماً إلى قسمين متساويين تماماً فتكل واحد من المترافعين يعترف بأن عهده النصيب الذي يجب أن يؤول إليه ، أعني أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ - غير أن المساوي هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ - المرجع إلى القاضي ... العدل الحي المتخصص - تعيينات جنية سقيمة بجلال الموضوع .  
- لقب المتخصصين - وقصد أحسن أرمقويان وضعه في "أشياء" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكومون في الواقع إلا إذا رتبهم بعضهم . ولا يجوز أن يكون العدل هو على عدوه . بل هو من المقرب الذي يثقف . ولا يكون الحكم إلا في القضايا المدنية .  
§ ٨ - والقاضي يسوي بين الأشياء - ذكر ناسخ آخر .  
- فكل واحد من المترافعين يعترف - أن المتراجع المحكوم عليه يكاد لا يفرق بينه وبين نفسه .

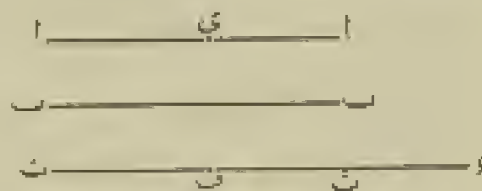
والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية  
 يكاد يكون مائلا للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفي  
 تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي تدل على العادل  
 والقسمة إلى اثنين والفاضل والذي ينقسم شيئا إلى اثنين كلمات متناهيات تمام  
 التشابه . § ١٠ - في شيئين قساويا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى  
 الآخر فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة ، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية  
 من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق  
 مرة واحدة . وعلى هذا حيث يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء .  
 وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذي منه نزع بعض الشيء .  
 § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزع من هذا الذي عنده الأكثر وما يلزم  
 رده على ذلك الذي عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذي عنده الأقل كل  
 الكمية التي بها يفوقه النصف ، وأن ينقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على  
 النصف . § ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط أ ب و ب و ت مساوية بعضها

§ ٩ - في اللغة الإغريقية - قد نوسعت قليلا في هذه القطعة لأجعل القريب الذي يشبه أرسطو  
 أكثر ظهورا . وإن هذه العادلات الثلاثية هي ، أبوية وقليلة الفرق ولقد كان أرسطو أن يتركها  
 في "فراكتيل" الذي ربما كان هو الذي نوسعه إلى هذه المقابلة .

§ ١١ - ومن هنا يتك أن نعلم - هذه التفسير هي نظرية بسيطة ما يكون . وأما في العلم فالتقدير  
 هو دائما صعب جدا . ونهنا قال اننا في فلسفة انه يلزم الأحد من هذا وانما ذلك فالقواس دائما  
 دقيق ونحوه أوله .

§ ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط - اصحاح هندسي خاص لا يوجد شيء على بيان الموضوع على ريسا  
 بغيره .

لبعض من ! يهدف الجزء أى وإلى ت ت تضيف الجزء ت و فينتج أن الخط  
بشامه ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و بالجزء ت ف . وهو يزيد إذن أيضا  
على ب ب بمقدار ت و .



( قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل،  
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين  
وعلى صورة معينة، وإذا كان الشيء الذي يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك  
بمقدار معين وعلى صورة معينة ) . § ١٢ - أضيف إلى ذلك أيضا أن اسم  
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذا ندرس العدل قد أتيا من  
المعاوضة والعقود الاختيارية ، حيثما يكون المرء أكثر مما كان له من قبل فعبارة  
هذا أنه أفاد ربحا، وعلى الضد حيثما يلحق المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب  
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التي ترك

- ( قد يمكن أن يقال ... ) - كل هذه الجمل التي وضعها ابن قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا  
محله وإن كانت كل الجمع المختصرة تلك والمفسرون يؤيدون عند تفسيرها بشئ من هذا . راجع لها  
في المجلد بعينه مذكورة في الباب الثالث ف .

§ ١٢ - أضيف إلى ذلك أيضا . هذا يتعلق بما سبق إليه ولكنه لا يتعلق بما سأل أفعاليه فيه .  
ولا شك في أن المتن تنوينا في هذه النسخة . ومع ذلك فإن أفعاليه يقول أنه يبرز من هذه العبارات إلى  
أى به في المقرة الخامسة .



القانون فيها لتعاقدين الحرية التامة - غير أنه حينئذ لا يكون للره أكثر ولا أقل مما  
كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه  
لا أحد خسر خسارة ولا أحد ربحا .

١٤٩ - وعلى جملة من القول بالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة  
ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه  
المساوي من بعد كج هو من قبل .

١٥٠ - العادل هو الوسط القيم - في العدل الموزن وتوازن .

## الباب الخامس

المثل بالشر أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - سبط الفيناغورسين - قاعدة المثل بالمثل  
تناسب في مبدأ المعروف هو راسلة الرغبة - فائدة المروءة - مركز العدالة في جميع حقوق الأجانبية  
والن مركز حيلة هذا باعتباره مقياس كل شيء - إنما هو اصطلاح صرف - الحد العام للعدل والظلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك  
هو مذهب الفيناغورسين الذين حددوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء  
للقير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعي ولا مع  
العدل المعوض والوازع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويأخون أن القصاص إنما  
هو عدل "رادا بشت" :

" أن يحصل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق "

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناولها هذا المذهب ، مثال ذلك إذا  
كان هذا الذي أحدث الضربات هو الفاضل فإنه لا ينبغي أن يضرب هو أيضا ،  
وإذا كان على ضده ذلك رجل ضرب الفاضل فإنه لا يكفي أن يضرب . بل يلزم  
أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفترق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- باب الخامس - في الأدب الكبير ١ ب ١٠ وفي الأدب الصغير ١ ب ١٠

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - المبروك الى أنت - مع هذين الكلمتين لتعطي قوة الحكمة  
الوجيدة الى استعمالها الحق .

وهذا هو مذهب الفيناغورسين - الذين قد ألجوا مع ذلك أيضا في مسألة العدل السيئ .

- أن يحصل المرء ماله حصل - لا يعرف من قال هذا البيت الذي يسميه بعض الفلاسفة الى  
" هو يرد " وهو مع ذلك لا يوجد في مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناولها هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التي يذكرها أرسطو .





§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للتنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة إلى اتجاه القطر ولكن مثلا المعيار أ وصانع الأخذية ب والبيت ج والحذاء د ، على هذا المعيار يقبل من صانع الأخذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع إليه العمل الذي عمله هو ، فإذا كان حيث لا يوجد التخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل في المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن يصنع أحدهما يساوي أكثر من صانع الثاني فيلزم بالضرورة إرجاعهما إلى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تختص في جميع الفنون فإن هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذي يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذي يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة ، والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طبيين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدا .

§ ٨ - على هذا حيث يلزم دائما أن تكون الأشياء التي تحصل عليها المتفاوضة

§ ٩ - بشكل مربع - سيقال في استعراض المقدمة ومع ذلك فإن استدلالا يدفع به هذه المقارنة بهذا يكون مفيد ولا يدرى لماذا يرجع إليها .

- من ما قد ذكرت - يعني أن تكون الجملة صفة شائبة وأنها تستطيع البناء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تختص ... - راجع ما سلف في البسائط السابق في ١٢ نجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا في موضوعها .

- بين طبيين - من حيث كونهما صبيين .

§ ٨ - على هذا حيث - التفاصيل الآتية مهمة جدا الأهمية والأفكار محكمة غاية الأحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملية هذه هي استفراد في هذا الموضع ويمكن مراجعتها بالتفصيل في السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ من ٣٠ وما بعدها من أرجح النسخة الثانية .

قابلة للتقارنة على نقطة ما فيما بينها وهنا محل العملة . فإنه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسيط أو من الوسيط ، فإنها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنسبة تقوم الثمن العالي للواحد كما تقوم الثمن الواطئ للآخر ، فهي تبين كم هذا يلزم لتساوي قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فليزم إذن بين المقار وصانع الأغذية عدد من الأغذية معلوم لتساوي ثمن البيت أو عدد معلوم من الأغذية ثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكن . ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول إلى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء ، غير أن الحاجة التي بنا بعضها لبعض هي في الحقيقة الرابطة المشتركة التي هي ملاك الجمعية . فإذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هي . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وقد كارا هذه المواضعة أعطى للعملة في اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون ، لأن العملة لا توجد في الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وقد قدرنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحداء هي أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التي بنا ... - لقد أبد أرسطو دائما يثق أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع .

اسم مشتق - اضطررت إلى أن أتوسع هنا في نص المثل لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب

الاشتراك في معنى أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشدة ما يعامل أن هذا التقريب مضبوط .

- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع الدراسة في الموضع الذي آتيت على ذكره أعلاه .

لا يلزم اشتراط علاقة تناسب متى كانا قد اتفقا معاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان اتفقا تتكلم عليهما اتفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حقة ، لأن هذه المساواة يمكن أن تستقر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع ١ والغذاء الذي يشجبه ث والخبثاء ب وعمله الذي وصل الى حد المساواة و فافا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التي ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هي الحاجة وحدها التي تقرب بين طرفي المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو أنه متى كان رجلان لاحتاجة أحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما في حاجة الى ما عند الآخر . فافا كان في حاجة الى الببذ مثلا فانه يعطى عوضا منه التمع الذي عنده والذي يمكن أخذه ، فليزمن إذن أن يسوى بين الشيعين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء في حاجة الى شيء في الحال فان ما يحتفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة في الاستقبال متى مست الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذي يعطى النقود يحتفظ على نقعة من أن يجد المقابل مما سيطالبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عينا ، فهي لا تحتفظ دائما قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ - اتفا تتكلم عليهما اتفا - ر . جواب السابق ف ١١

- في شركة حقة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر في المعاملة المتعددة التي يترتب فيها .

- فليكن الزارع ١ - ان استخدام هذه الصيغ الخروقة تعارض الذكرا عوضا عن أن تساهدا .

§ ١١ - إذا لم يكن ... في الحال - بطول الاستطراد شربا فثباتا . وهذا هو من الاقتصاد السياسي

وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو يسرف في السهو عن أن يوضحه في هذا الباب إنما كان تقبلا نظرية

عبدنورتين على الفهم الذي هو في مفهيم الشكل المطلق للعدل .



التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حيث أنه يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فإذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي النسبية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . ١٣٨ — وإذا لم يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكي واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة طبا في الإغريقية المعنى الاشتقاق الذي ذكر وهي تجعل كل شيء يمكن القياس نسبيا لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار ١ وعشرة مناجم ب وسريرت ١ وليكن ا نصف ب أضى أن الدار تقوّم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم وتفرض أيضا أن السريرت لا يقوّم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر تساوى الدار أي أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أي مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرّة تبادل بدار أو بأى شيء ، أتر تكون له قيمة خمسة الأسرّة .

١٤ § — حيث أنه يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الغالم .

١٣ § — إنها تسمى العملة — تكرر هنا مر .

— فلتكن دار ١ — تطوف أترقي الصبح الحرقية .

١٤ § — حيث يرى — نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العدالة الشخصية أي المزاولة الشخصية للعدل هي وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالتفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط في حين أنف الظلم مركزة في الطرفين . § ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التي تحمل حل أن يسمى عادلا الإنسان الذي يتعاطى العادل في سلوكه باختيار عقل حو والذي يعرف كذلك أن يعريه حل نفسه بالنسبة للغير وأن يعريه بين أشخاص آخرين ، والذي يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذي يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقتضى في خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفریط بالأقل معا في كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظالم هو إفراط وتفریط معا لأنه بلا انقطاع في الإفراط أو في التفریط بالنسبة إلى الشخص نفسه ، لأنه إذا كان الشيء طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسما عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفریط إذ يأخذ لنفسه منه أقل مما يستطیع وبالنسبة للآخرين . ذلك بأن هذه الميول هي على العموم بعينها في الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقتضى

— الظلم هو في الطرفين — في حين أن الطرفين في الفضائل الأخرى كما ، متضادين . — فارسطو حينئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسب ما يحىء كما لو كان الشأن في الظلم أن الضرر الأقل ليس في احتماله  
والأكبر في اثباته .

١٧٥ - تلك هي الاعتبارات التي كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى  
طبيعة كليهما وعلى الظالم والعادل أيضا على وجه العموم .

١٧٥ - الجزء الأول ... ليس في احتماله - مبدأ أولادى - راجع "البرهان" ص ٢٨٤ من  
الرجعة المذكورة كوزان .



## الباب السادس

- في أركان الظلم والبرية ومرومهما - يجوز أن يرتكب الإنسان بعبادة دون أن يكون جانباً مطلقاً - في العدل الاجتماعي والسياسي - في التفاضل المادي ولا لأنه السبب ونوابه الشريف - من الأب والسيد لا يمكن أن يخطأ بالحق السياسي - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي .

١٨ - لما أنه من الممكن أن الذي يرتكب ظلماً أو جناية لا يكون بعد ظالماً أو جانياً تماماً يمكن أن يتساءل عن النقطة التي فيها يكون الإنسان على الحقيقة ظالماً ومذنباً في كل نوع من الظلم ، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق ؟ أم لا ينبغي هنا أي تفرق بين الحال من الأحوال ؟ إذن رجل يزني بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هي عليه ولكن بدون أي سبق إصرار وتكون الشهوة هي التي جرته الى هذا . ٢٨ - لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانباً حقاً ، وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصاً مع أنه قد سرق ، ولا زانياً ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال في مسائل أنواع الجرائم .

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى تيقوم ك ١ ب ٦  
١٨ - لما أنه من الممكن - متى أرسطو أنه يمكن ارتكاب خطأ أثناء دون أن يكون المذنب آثمياً تماماً . وإن العادة وحدها وضيم الأديام هما وكما سر ، الخلق . وهذا ينبع من نظرية الفضيلة التي فيها أشار العادة بحق أهمية عقل . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤  
- ومذنباً - زدت هذا القول لأن « ظالماً » ما كانت تكفي وحدها .  
- آثم - هذا يعود على السؤال الأول لا على الثاني مادام أن أرسطو يريد أنه لابد من تقدير الظروف والنيات . على أنه في مذهب الرواقين الذي هو آثم لا يراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤتمة على السواء . ويجب العقاب عليها . هذا خلق .  
٢٨ - يجوز أن لا يكون لصاً - لأنه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن هل حسب منبع البرية طبيعة واحدة تكفي لتوقع العقوبة ونحوها .

٥ ٣ - ذكرنا سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل .  
غير أننا لا ننسى أن ما بحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا . أعني  
العادل مطبقا على أناس يستتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار  
متساوون إما تاسيسا وإما شخصيا وإما عدديا . وبالنسبة كما كانت أموالهم  
ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض .  
بل هناك فقط عدل كنهيا لنفق يشبه قليلا أو كثيرا . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد  
قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكنا ما دام الحكم هو  
الفصل بين العادل والظالم . وحيث يكون الظلم ممكنا قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة ،  
لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائما ظلم حقيقي أي فعل إسناد المرء  
إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضرارا حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله .  
٥ ٤ - ذلك هو الذي يجعلنا لا نؤسد السلطان إلى الشخص بل إلى العقل ، لأن  
الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

٥ ٣ - ذكرنا سبق في الباب السابق ف .

- العادل المطلق والعادل الاجتماعي - هذه المسألة لا حاجة إليها بين السابقة التي أركها في كتابها .  
بل الأول يعود من المسألة التي كان قد بدأها من غير أن يستلزم والباب السابق .  
والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعا أرسطو في كل سياسة . ولكن  
لأنه الخط ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويستثرون منها العبيد .  
- عدل كنهيا فقط - لا توجد جمعية لها كانت مبلغها من الرخاء تستطيع أن تستغنى عن العدل  
أو القليل مظاهر العدل .  
- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بعينها تقريبا في السياسة ك ٦ ب ١ آخر الصبيحة ٩ من  
ترجمتي الطبعة الثانية .  
- ليس هناك دائما ظلم حقيقي - هذه هي المسألة التي وضعت في أول كتاب .

طاعية. لكن القاضي الذي أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة. فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يستد إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بتصيب أكبر في المنافع التي هي للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق في الواقع أكثر من سواء. وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير. وهذا هو الذي حملني على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغنياء أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضعنا ذلك فيما مضى.

§ ٥ - حينئذ يستحق القاضي مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هي الشرف والاعتبار. وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة.

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندمجان في الحقوق التي نكلنا عليها ولكنهما يشبهانها. يفهم في الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن في حق من نملك. وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه مما يحزنه. وما كان امرؤ يريد مع الروية الاضرار بنفسه. لذلك لا ظلم من المرء في حق ذاته. حينئذ فلا شيء هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعي

§ ٧ - وهذا هو الذي حق على القول - راجع سابق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٨ - هي الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق له ب ٢ ف ٦ عنه الكلام على المرء. إن التكريم هو أقصى المكافأة في حالة الناس فلا يزداد بفضل أعمالهم وأعمالهم وهي التي يطعمون فيها أنفسهم.

§ ٩ - من نملك - هذه هي نتيجة نظريات أرسطو على الرق. ولكن من التامل في الواقع أن يكون على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر. فإن السيد مهما كان أرسطو يمكن أن يكون ظالما في حق عبده والوالد في حق ولده.

- يحزنه - هنا تركه الفيلسوف نفسه تتحدع بعبارة مجازية - راجع السابقة له ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من ترجمة الطبعة الثانية.



والسياسي . فالعدل السياسي لا يوجد إلا بتصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين في مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لوجه منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لمسا ملكت يمينه . وإن العدل الذي يميز الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المتزلي الذي يختلف هو أيضا عن العدل السياسي والمدني .

- العدل المتزلي - راجع السياسة ك ا ب ١ و ٢ و ٣

## الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يرمز التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض -  
الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل صلاحا لتغير من القوانين الإنسانية - يوجد تحت  
كل نص خاص من القانون ما يفي عامة لا تنجز اليه - التمييز بين الجزئية الخاصة وبين العظم على العموم -

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين  
ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس  
تأجبا اليه للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو  
ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لما بلا فرق وعلى سواء .  
غير أنه تزول عنه هذه السوادية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر  
بحمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا لا تشرى لا نعمة . وعلى هذا النحو جميع  
التصوص الخاصة بالأفراد ، فللقانون أن يأمر بتقريب القرى الى "برازيداس" .  
وذلك هو الشأن في كل ما توجبه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس  
من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم  
يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أريستو ك ٤ ب ٧

١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي - لا يوجد في اثنين الاكثلة واحدة .

- ما هو طبيعي ... ما هو قانوني محض - تمييز محض وجب على جميع حالات المستعاضة بين اثنين بقانون العدل  
لا يتعلق الا بالقانون .

- أن تذبح معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الامة الكهنة .

- أن برازيداس - وهو قائد لفسوفى ملك في حرب بين يونان و - وأن القانون كان في استثناءه

أن يأمر بتقريب القرى الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل في كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه الفقرة في "البرازيداس" لأفلاطون ومقدمة فلفليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين  
الإنسانية والحقوق التي تنزوها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس  
صحيحا كاملا الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للآلهة ربما  
لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال ، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير  
مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المادي  
والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل  
شيء هو متغير في هذا فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف  
ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبيعتها وبين تلك التي  
دون أن تكون متغيرة بطبيعتها لا تصبح كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات .  
وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى غير العدل ، وبهذه  
المناسبة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا للخدمة مع أن كل الناس يستطيع أن  
يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في خصوص العدل المبنية على المواضع  
والمشعة كالشأن في المقاييس التي تصدق بها الأشياء . فإن مكاييل النيز والخطئة  
ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنما في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - ولكن ليس متغيرا - كان يمكن أن يفسر أن يفسر أنه من هذا وأقطع . فإن سقراط قد  
وضع لا ديمادتي ثابتة على الاعلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأي أستاذه أفلاطون .  
§ ٤ - التي هي متغيرة بطبيعتها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأي المضاد ، لكنه في الحقيقة  
لا يسلم في شيء منه . بل هو يريد دائما ويحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعبارة أخرى مبادئي .  
- وبهذه المناسبة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد اشكر بعض  
المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن يفهم أفلاطون الذي يقرر أن الدين هما بالطبع في المهارة على سواء .  
القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنما في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فإن المقاييس  
إذا كانت تختلف فليست بعد متساوية .



حيث يُسترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فإنها ليست البتة متشابهة في كل مكان . كذلك الدسائير ليست متشابهة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعياً وذلك هو خيرها . ٦٩ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جداً ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . ٧٠ - يلزم تقرير فرق آخر أيضاً بين الظالم القانوني والظالم مأخوذاً على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضاً ما يصير كذلك بنص قانوني . فإن ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلاً ظالماً قانوناً، أما قيل إن يرتكب فانه ليس فعلاً ظالماً قانوناً بل ليس الا ظالماً في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه في اللغة العامة يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وستدرس فيما بعد لكل جنس جنس من هذه الأجسام طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

- وذلك هو خيرها - راجع في المياسة إلى ١٠٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتي لـ ١٠٥٠

٦٩ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية - الفكرة صحيحة ولكن لا أتحدث لها بالسجلات .

٧٠ - معنى الكلمة - زدت هاتين الكلمتين لإيضاح الفكرة .

- فعل العادل - الفرق المذكور في الفن صعب الإدراك والتعقيل .

- فيما بعد - في الجانب التالي .

## الباب الثامن

العمد على ضروري جرمية أو غلط - الأفعال إلا إرادة أو التي أزمنا إياها قوة ظاهرة ليست آخرا -  
في سبق الأصرار - الغضب على بعض الأفعال التي يجوز إياها - في الخطأ التي يمكن العفو عنها وانعقاد  
التي ليست عملا للعمو .

١ § - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هي كما أتينا على بيانها ،  
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا  
في الحالين . غير أنه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا  
بالواسطة . لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما في هذه الحال .  
٢ § - حينئذ يكون كل ما في الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما قبله من اختيار  
أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،  
ويأتبع قد يكون في الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أي جريمة بمعنى  
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . ٣ § - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما  
وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا ظالما بما يفعل في الظروف التي لا تتعلق إلا به  
ودون أن يحهل الشخص الذي إليه يستند ذلك الشيء ، ولا الوسيلة التي استعملها

- الباب الثامن في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفي الأدب الصغير ك ٢ ب ١ .

١ § - الفاعل مريدا - مبدأ فليس كذلك على بساطته متكررا في طائفة من النظريات . وهو على  
ذلك أساس كل ما تم عدل . حتى أضافون بحسه أنه كاد يورى به إذ قرأ أن الرذيلة ليست إرادة البتة .

٢ § - أو ظلم - ذكره إراديا هو الذي جعله مرذولا أو معافيا عليه .

- جريمة - زوت هذه الكلمة لإيضاح المتكررة في غير واحدة بعض الشيء .

٣ § - في السابق - راجع ما سبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الإيضاحات التالية يظهر أنها  
مترتبة بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرى إليه، مثالا على ذلك أو رد الحالة التى فيها يعرف الإنسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك فجعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون أنك قد ضربت بالارادة، فإن هذا لم يكن ليعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجهلك تضرب رجلا ومختصا من الأشخاص الحاضرين، ولكنه يجعل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرأ مثل هذا الغرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل والنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الإنسان يجعل ما يفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطريت إليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادية والتى فعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعقلنا دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ - كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلاً أن يسلم أمرؤ -الديه من ودعة على رغبة وتحت سلطان الإكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العبد ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى ودعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٥ - العارض - وبالنتيجة من غير الارادى . فإن الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالظروف نسبة بعض هذه تكون غير ما هى . ورو الأدب أن لم يكن فى القانون أية هى مقاس الحقيقة .



§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فإن ما فعلها باختيار هي التي تدبرها من قبل وأما التي تفعلها بلا اختيار فهي التي لم تكن تدبرها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضر الإنسان موطنه على ثلاث صور مختلفة . فبدا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأي غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للفرج بل لإحداث ونحو بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد منه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النقص ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فذلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا متحوصا الطالع

§ ٤ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أي بدون سبق إصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق إصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أرمضو بفعلها فم سبل - وهذا يلعبها :

( ١ ) خطيئة ارتكبت بلا زيادة أو على الأقل من غير زيادة الإصرار .

( ٢ ) خطيئة ارتكبت بالإرادة ولكن بدون سبق إصرار ومحت بالغير شهرات فيصالح القاص من ضيقه .

( ٣ ) خطيئة إرادية ، وهذه تتأيز في غاية من الصيغ . فان أخطأون الذي ربما كان أرمضو

فقد استعاضوا به لا بتبعها حقيقة ويتقدها تشبا مع نظريته في أن الردية غير إرادية .

راجع كل هذه المسائل في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يلها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يلحقه بغيره أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . ٨٩ - وثانياً متى فعل المرء عن يده ولو من غير سبق  
إصرار فذلك محل ظالم وجرمة يرتكبا وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين  
الناس من الأحداث الناجمة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية  
التي فيها . وينسب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الإنسان  
حقاً أعمالاً ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريقاً  
في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يعم على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين  
يسببونه . ٩٠ - وآخر ما متى كان المرء على ضيق ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار  
فهو مجرم كل الإجماع وسيئ الأخلاق . وإن حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي  
ترتكب عند اغتالات القلب أفعالاً مع سبق الإصرار حقاً كبيراً . لأن السبب  
الحقيق للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي تثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار  
الغضب . ٩١ - في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم  
وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على  
من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود  
حيث يلزم دائماً أن يكون المتعاقدان سيئى النية إلا أن يكون سلوكه مسيئاً على  
الضمان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عاديتها فإن الذي اجترأ على  
الطغيم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد  
نفي ذلك .

٨٩ - وثانياً - قد زدت هذه الكلمة لأبين التميز الذي أناه أرسطو .

٩٠ - وآخر - النوع الثالث والأخير للخطية . هذه هي الجرمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو  
الى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة المخالفة .

٩١ - ولكن هنا محل وفاق - نذكر برادلي الصنع نحن على كل الجلاء .

§ ١١ - إذا خسر إيمان الإنسان عمدا فقد ارتكب ظلما، ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجوز المساواة. كذلك يكون الحال تماما في حق الرجل العادل، فهو عادل حقا متى أتى عملا عادلا بعد تصميم سابق. ولا يكون العمل عادلا إلا إذا كان صادرا عن إرادة وحرية. § ١٢ - أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها يعمل للعفو والأخرى لا عمل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان بجاهل لأنه يرتكبها بل حتى التي يأتينا بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماما بل بحماية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بالإنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ - صر... عمدا - هذا وكل ما يليه من التوبيخ هو صواب من الناحية -

§ ١٢ - لا بجهل تماما - من العدل أن نستطيع بالعصاة أولادنا ويريد أن ينفقه نظريته -

- في حماية - نسبتها الشهوة ولكن لا لغورها -

- ولا جديرة بمسئلة - هذا هو الجديرة - هو معترض حكا في جميع فقرات المقدمة - وفي هذا

أولادنا لا يمكن أن نهم كيف أن الشارع يستطيع أن يذهب على الأفعال التي يتبرها من إرادة -



## الباب التاسع

ربما أن بعض من يذهب إلى خطأ "أوريغين" - الظلم الذى يرتكبه الإنسان دائما إرادى - والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - وقد عثر بعض المترجمين - تعريف أولى الصم - لا يمكن الاستدراك أن يرتكب ظلمًا فى حوز نفسه - "أورغوس" و"أوريغين" - فى قديم طاعة الأمم هو معنى فعلها لا الذى يذهبها - وأحيانا الفاضل - صوبه بدل رعبه - القسمة الخاصة إلى خستين - فإنه فى أصله فضيلة إنسانية .

١٤ - لكن هنا يمكن أن يتساءل عما إذا كنا وفيًا بالضبط تعريف ما هو الانطلام وما هو الظلم . وبدلاً هل فهمه "أوريغين" حتى فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذائع أسمى وإلى لكأله"

"هى وأنا كذا تريد . نعم والأمر صمد منها"

أفيمكن جازاً فى الواقع أن إنساناً يريد أبدا طائفاً مختاراً أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى اليس أنت تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائماً ؟

الباب العاشر - فى الأدب الكبير ١٠١٦ ب ٢٢ فى الأدب إلى أوريغين ١٠١٦ ب ٢٢

١٤ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسألة أن يذهب أوريغين إلى ضرورة - وقد مر أنى الحقائق السابقة لم تدع شيئاً جدياً فى طريقه .

- وبدلاً من فهمه "أوريغين" - فى المسألة المفقودة "بيلوجون" - وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت فى نسخة "أوريغين" - أوريغين - أوريغين -

- إنساناً يريد أبدا طائفاً مختاراً - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن فى حالة العصب الشديد والى أن قد نلاحظ أن آخر أن نلاحظ كما يذهب "بيلوجون" أن آما - سألت أن نلاحظها .

- ارتكابه إرادى دائماً - يكون مطلقاً حقيقياً .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الإنسان دائراً بين الإرادى واللاإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة " وبعبارة أخرى يجوز أن يكون الانطلام إرادياً نادرة وغير إرادى نادرة أخرى " § ٢ - وقد توجه أيضاً أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الإنسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذي يأتبه الإنسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الإرادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الإنسان من قبل الغير. لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذي يلقاه الإنسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يحددون الغير بعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من الحق شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يمتدحه الإنسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتبه . قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة تعصب من العدل . ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم ويهدد القروق نفسها لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيق . وأمثال هذه التفاريق تجري بالنسبة إلى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - ... إن كثير من الناس يعتقدون ... - لا شك في أن الأمر يفصل التمييز في هذه المسألة .

من يد أن يمكن من جهة الغير لا يريدون أن يميزوا العدل إلى العادات التي يملكون .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذا قد لا يظهر أنها من المسألة بوضع وليست ضرورية .

كلاماً في العدل الذي يأتبه - يمكن أن يقع من المرء مصدر عادل من غير أنه يقصد .

من جهة لا يكون من عادلاً في حقيقة ذات ذلك العدل . كذلك قد يقع من المرء سوء فهم من

حده من يدرسه ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بحد ذاته التي لم تصح .

المستحيل أن يحصل الإنسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل العدل .

§ ٤ - ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الإنسان دائما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد إنما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأي شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسعى إلى نفسه باختياره التام يأتي الضرر بالارادة . وأنه يمكن على ذلك أن يكون الإنسان دائما نحو ذاته ومسيئا إلى نفسه [ساعة شخصية] . لأن هذه هي مشكلة أو ردودها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يأتي المرء في حق نفسه . § ٥ - يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها إلى أن يكون باختياره مجبئا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بإرادته . ولكن خير أن نعترف بأن نعرفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف إلى القيود الثلاثة معرفة على من يقع الضرر وبأي واسطة وكيف يمكن الاضرار، قيد آخر وهو أن القاعل يفعل ضد إرادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ - وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بغير إرادته بل أن يحصل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ - كما قلنا - في الباب السابق في المقدمة الأولى .

- عديم الاعتدال - هذه مسألة كان يمكن أن يسطر أن يدعى إلى المعرفة العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ - قيد آخر - المشرط المقتضى بأن الأمر لأنه طبيعي في نظام الأمر . وقد أوردناه في الأجزاء في نهاية المقالة .

§ ٦ - حقا حقيقيا - قد أخذت الكلمة الثانية لرفع ليس ينتج تناقضا ظاهريا .



ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على تقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه حيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

٧٤ — لا يحمل امرؤ ظاهرا أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كـ قال "هوميروس" أن "غريثوقوس" أعطى ماله إلى "ديوميدي" بأن قابضه "بالذهب على النحاس وبتاة تور على تسعة" .

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذي يقع عليه ويمكن أن يوجد هناك من يتكبه خاصة .

٨٤ — فيرى حينئذ على حدة من القول أنه ليس البتة بالإرادة أن يقبل الإنسان الظلم .

ينبغي تليها من الأسئلة التي تكا وضعناها مسألتيان للبحث وهما كهما : أن تعرف أيهما تفضل . الذي يعطى إلى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن تعرف ما إذا كان يمكن الإنسان أن يسيء إلى نفسه . ٩٤ — إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جازما وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسمى دون

— عديم الاعتدال الذي على قهده — واحد يصحبه ليس ، ذلكا نفسه . بكر ليس دائما مرفا بعدل .

٧٤ — "هوميروس" — الأربعة . عشرة . من البيت السادس واللاتين بعد المائتين .

— بأن قابضه — أي سلاخه على سلاح خصمه .

٩٤ — فيرى حينئذ على حدة من القول — هذه النتيجة فتح جليا بما سبق . ولقد أحسن أرسطو صدافي أن استنتجها ووضعها عرضا عريضا ولم يتركها إلى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عرجت آتيا . ويرجع إليها أرسطو في الباب الثاني عشر .

الذي يقبل أكثر مما يستحق ، وينجح منه أنه متى أعطى المرء عن بنية ويحضر إرادته الحرة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فاته يرتكب ظلما في حق نفسه ، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع ، وإن الرجل الشريف الرقيق الاحساس لا ميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصي . ولكن أبسطة الى هذا الحد هذه المسألة التي نضعها هنا فإذا كان هذا الرجل يعني من وراء هذا خيرا آخر ، انجد مثلا أو الشرف الحقيقي . أفلا يكون قد اختص نفسه بأجل نصيب ؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بعمل يستفاد من نفس تعريضا للظلم . فإن هذا الرجل لا يأثم شيئا ضد إرادته المحضة . وعنده فانه بذلك لم يصب بظلم حقيق مادام أنه يريد ، بل لم يصب في الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

١٠٩ - ومن الواضح كذلك أن الخطأ هنا هو الذي يحرق القسمة وليس دائما الذي يستفيد منها . ليس هذا الذي لديه الشيء المعطى ظاهرا هو الأثم الحقيقي ، بل إنما هو ذلك الذي يحضر إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعني الذي صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو في ذلك الذي يعتدل الانصياء دون الذي يقبلها .

١١٠ - قد يرد على هذا : - هنا يفتقر رجل آثما . وإن العطف من إرادة محضة بل حسب العرض نفسه . ومن ذلك فلا يعلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آثما إن المرء لا يهتم العلم بإرادته أبدا . - ارجع ما سبق .

- الذين طابت أنفسهم عن المنافع : - لا يهمهم من إذا كان يزعهم غنصا ومناصودا بالروية والغير . - بأجل نصيب - نصيب الرجل الذي من الخلق الذي يقصده أرسطو ليس فقط نصيب الأشجار بل هو وهذه النصيب الجليل . فإن الانصياء الأخرى ليست جهة بل مفيدة .

١١١ - إن الخطأ هنا هو - بالنسبة الى العدل ببناء الأغصان ولكن الكرم ليس نموذج ومن الصعب أن يكون آثما .

١١٨ - نصيب الى هذا أنه لما كانت كلمة "فعل" ذات معان متعددة ويمكن أن يفهم بوجه ما على الأشياء غير الحية إنها أمات كاليد التي أذهبت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يعمل ليس في جميع الأحوال ظالماً. لكنه فقط بفعل أشياء ظالمة.

١١٩ - وبتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكماً جائراً وهو غير عالم بنظريته يمكن أن لا يكون البتة ظالماً حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالماً أيضاً على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي أقم لأن العدل حسبما يفرضه القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكماً جائراً وهو عالم به فقد ارتكب الزلزال إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عفوية الآخر. - § ١٢٠ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصاً بتصيب الظلم، ومنى ترك المرأة نفسه يتحكم جوراً لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آتية لأنه يمكن التأكيد بأن ذلك الذي في هذا الوضع يحكم ظالماً بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلاً، إن لم يكن ليأخذ أرضاً فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقداً.

١٢١ - يقال الناس أنه لما كانت الظلم إنما تصدر عنهم ولتخص إرادتهم

§ ١٢٢ - قال - في الحقيقة ذلك ما قد يبدو من أن يكون قصد المار في هذه المسألة. - § ١٢٣ - حيث يصدر حق الشئ - من ولا في نظر الأخلاق إذا كان حقوقه غير زائدة أبداً. - § ١٢٤ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... - الحق به لا يستطيع وإن كان هذا الظلم هو عدمه قد يكون في نظر بعض السبب من الأنواع الأخرى. وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي صفات حصرية وعينية لعدم.

- فلا نقول من أن يكون قد أخذ نقداً - ويمكن أن يكون قد تأثر ببول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه من أن لا يستطيع أن يدفعه عن نفسه.



كان كذلك من الشيء المدين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .  
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يؤذيه أو إعطاء القاضي  
نفدا يبدد أمر حين ولا يتعلق إلا ببناء ، ولكن إثبات المرء أفعالا أخرى ولديه من  
الذيول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .  
§ ١٥ - كذلك يعتقد الناس عادة أن تعرف العدل والظلم لا يستدعي حكمة كبرى  
بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد . غير  
أن النصوص القانونية ليست إلا بواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو  
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى إقامة  
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير  
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ماهو العسل والقيح والخزق والكي والبرق ،  
ولكن أن يعرف بالضبط بأي المقادير ولأي شخص وفي أي الأحوال يلزم استعمالها  
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ - وبناء على هذا الرأي عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك  
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يقنن هو أكثر وسائل  
لارتكاب جميع هذه المظالم . ويجيد أن يجتهد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجتهد

§ ١٧ - لكن ليس من هذا شيء . والخبر مع أرسطو . ولكن الرأي العام لا يستبين بأمر العدل  
أن هذا الحد والمعدل على ذلك أنهم يعمدون بالرجل العادل ويعتبرونه بما ذلك إلا لأن في اكتساب  
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٨ - إنما هو بمزاولة هذه الأمور - هذا مصداق لما قاله أرسطو في سبل عن الفضيلة . فان  
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة - راجع لـ ٤ ب ١ ص ٧  
§ ١٩ - الرجل العادل أن يكون عادلا - سبلا دقيقة أهميتها بالترتيب .

الأخبار ، فقد يمكنه أن يرى ويمكنه أن يضرب سحر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقى لأمنه ويعمل ساقبه وارا الى أول مفز بقاءه . ولكن ليكون المرء جباناً ، ليكون مجرماً لا يمكنه أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضاً أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاوله الطب وتدبير الصحة لا ينحصر فقط في القطع أو في عدم القطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فإن مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في حمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

١٧§ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخبرات المطلقة والتي يمكنها أيضاً بالإفراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من هي حقه لا إفراط ممكن في تلك الخبرات ، مثل ذلك يمكن أن يكون مركز الآلة . ومن الموجودات أحر على طه ذلك لا يكون بالنسبة لها أي نصيب من تلك الخبرات ناعماً أصلاً وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شيء إما كان يصير ضاراً . ومن الموجودات أحر تشترك في هذه الخبرات على مقياس ما وهذا إما هو الإنساني بأصله .

— ليكون المرء حراً — في الحقيقة ، بكل معنى الكلمة .

١٧§ — قد حظ من الخبرات المطلقة . فإن المرء لا يمكن أن يكون هذه الخبر الخلق في القسم . ولكن يمكن أن يكون له حظ إذا ارتفع عنه أن يعرفه ويحدد عليه التغطية . وإن الخبرات المطلقة هي خبرات قدراتها . ولكن هذه الخبرات يمكن أن تصبح ضرورية عن حسب الاستعداد الذي تستعمل فيه . إنسان هو الإنساني بأصله — هذه فيه استعداد أكثر من مرة بل أنه لا يدرس من الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإسانية صرفة .

## الباب العاشر

في العدالة - فإما العدل والمروءة ينزعا - عدالة في بعض الأسوال فوق العدل عند  
 ما يعتد به القانون - يجب أن يستعمل القانون - الضرورة صرفة فإنه يمكن أن لا تنطبق على جميع الأسوال  
 الجزئية - عدالة تصبح قانون وتكون - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس  
 النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فإذا نظر فيها  
 عن قرب رأى أن هذه ليست أشياء مطلقة المتائلة وأنها ليست كذلك من جنس  
 مختلف الاختلاف جوهرية . ففي حجة نحن لا نقصر على مدح العدالة والرجل الذي  
 يتعاطها . بل نستطرد إلى أن يتسحب هذا المدح على جميع الأعمال القدوحة التي  
 هي غير أعمال العدل . وعلى هذا فموضعا عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ  
 "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذا نتكلم على شيء نقول إنه في ظاهر الأمر  
 أحسن لقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذا لا يستشار إلا العقل  
 لا يفهم أن العدل الذي تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً هذا  
 الإعظام والثناء . لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً . وإما أن  
 يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فإذا كان اللذان طيبين فهذا  
 حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هي الوجوه المختلفة المتغيرة

الباب العاشر - القسم الكبير ث ١ ب ١ والأدب إلى ث ١ ب ١ ب ١

§ ١ - يتبع ... طبعاً - هذا هو في الواقع علم نظرية العدل .

... حقيقة المتائلة ... مختلف الاختلاف جوهرية - وهذه الفرق على ما بين الدقة في لغة الإحصاء .

... جميع الأعمال القدوحة - قد أدت بكثرة الأجزاء .



التي بها تظهر مشكلة العدل (وصفا لا اسما) ، ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا . وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما حبيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أي العادل على حسب القانون ، بل هو تصحيح موافق للعدل القانوني المتصريح . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملاما . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مدخل مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه حبيب لا يحسن القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو بمنزلة مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فإن النجعة في ذلك ليست عليه . ونجست النجعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل النجعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حينئذ حينها ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي بحيث لا يكون الشارع وحيثما يكون قد اتسعح أن غير المتعاطف مطلقا يعرض بالمرء تقويم نفسه والقيام

§ ٢ - بوجه ما - هذه المذاهب موجودة بغيرها وعلى طريقة الاعمال في الأدب الكبير . من العدل (وصفا) ليس شائعا في أصل العدل (اسما) ولكنه يذهب إلى ما وراءه ويرى ضرورة في بعض الأحيان .  
- العدل هو أيضا أحسن - لأنه يلزم من بيان الشرف والشمس .

§ ٢ - تصحيح موافق - تحسين حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتدتمين قد أصبح الآن عابا والله كان عديدا في زمن أرمستر .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقادير - كما يكون هذا هو "استقلال" "كسب" . فإن تصحيح إذا

يعمل فرائض حقيقية تنفذها الإرادة .

في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا . أعني إن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة لمحكم فيها .

§ ٦ - حيثئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهري الأمر من الخطأ الناتج عن الأخطاء العامة التي اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل إنما هي تعديل عوج القانون حيث يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها . § ٧ - إن التنبؤ في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المثلثة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استمالة مطابقة من قانون لبعض أشياء معينة . وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص ، وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه مسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار في " اسبوس " . فإن هذه المسطرة كما هو معلوم تثقي وتتشكل بشكل الحجر الذي تحبسه ولا تفي الرتبة جامدة . وعلى هذا النحو يطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض .

§ ٨ - يرى حيثئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضل له العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذي يؤثر بعض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاوتها في سلوكه والذي لا بدقعه التمسك بالحق الى غاية التخرج المتكبر بل هو على ضده ذلك يعقل عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاق الخاص بل الفضيلة إنما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة عاكفة للعدل نفسه .

§ ٩ - تعديل عوج القانون - من المستحيل أن يعدل في هذا المقترح بل إحداثيات أدخل في باب الحق وأحق غورا عما يصح الاستطراد .

### الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما في من نفسه خطأ - والاضار - ضحية جزى و كرمته -  
انه جنائيا من الجمعية - اجزاء القسم غير من ارتكبه - ايصاح هذا الراى القدر بأن الانسان يمكن  
أن يكون مائلا لنفسه - من النفس يمكن أنه يكون طاب جزا من الأجزاء الأخرى - تدم دائرة العدل .

١٤ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان  
ظالما وبجرا في حق نفسه ، يلزم أن يعد في الواجبات التي يفرضها العدل كل الأفعال  
التي يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة . وعلى هذا فالقانون لا يمنع  
الاعتذار وما لا يبيحه القانون فهو يخرجه . ٢٤ - زد على ذلك انه متى أحدث  
انسان ضررا لغيره تعسفا لحدود القانون وبلا عذر له في أن يقابل ضررا بضرر وقع  
عليه . فانه يكون بذلك قد حبر نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد هاهنا أن  
يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شئ . وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه  
في صورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون .  
فهو يرتكب ذنبا فعلا آثما . ٢٥ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أبلى الجمعية لا على  
نفسه هو ؟ لأنه إن كان يأثم فائما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

الباب الحادى عشر - الأوبى الى أوديم ك د ب ١١

١ - يرى أوديم - هذه تعادى لا تعادى مع المباحة - وإن تعادى شر فلا ذنب الى أوديم السور  
"الرشيع" بل هذا الذنب ليس من أوديم ولكنه من وضع أوديم - راجع ملاحظته من ٢٤ ومن ١٢٠  
من صيته - وقد انصت له في هذا له بوجه آخر الأول منه يعلم أن الذنب المتبع ف لا رده هذا .  
- وما لا يبيحه القانون فهو مجرم - يجب أن يترك راد على ذلك : في الأوبى الآتية أو غير الأخير  
الأفعال المشكوك في مجرمها . وقد أفسد هؤلاء من لا تخاف أن يصح هذا أوديم والقوانين منه من ١٩٠  
من زوجه كوزان (أو كما تروا في كتابه) أياسته .



من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذي هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجسبة  
 لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه  
 بالمعنى الذي فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون  
 أن يكون مع ذلك فاسدا الخلق على الإطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام  
 المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذي يحرم عرضا هو رذل كالحيوان  
 الذي تكلم عنه آفقاء بل هو وإياه سيان في مستوى الذليلة . كذلك الرجل الذي  
 هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق في الأخلاق . ولو أسند إليه هذا  
 الفساد لا شئ من ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد في آن  
 واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والعادل في أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فإنه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة  
 الاختيار والطرد ، وساقا على كل تعرض لأن الذي يدفع الشر بالشر بلا سبب غير الله  
 الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما ، لكن ذلك الذي يرتكب الظلم على نفسه بالمد  
 ويقبل الأشياء أعيانها في آن واحد ، ومن هذا يتبع أنه قد يمكن الانسان أن يجعل نفسه  
 ظلما بنفس إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما  
 ويجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وجبنا لما من  
 أحد زان بزوجته ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقيب حائطه ، ولا أحد يخطف متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار . فساد المرء في الأخلاق من الانحلال إلى أنه لم يبق بصراحة كما  
 يقول أرسطو في الأخلاق كتابه الثاني . بل هو يذود يذود من هذه الآيات .  
 § ٤ — أن يكون ظالما لنفسه . ويرجع المذنبون يظهر أنها قد انتهت .  
 — انظر كتاب الحكم عليه آفقاء . رابع كتاب ١٦ .

الخاص . وعلى جملة من القول بأن مشكلة العلم بما إذا كان يمكن الإنسان أن يظلم نفسه تعلل بالتعريف الذي وضعناه للظلم الذي يحتمله الإنسان بإرادته .

§ ٧ - ونيس أقل وضوحا أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديتان . ذلك بأنه في الواقع من جهة إصابة للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والتصيب العادل . إنما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذي هو في جهات أخرى من جهات الضر يفتر معنى الصحة في الطب والموازنة الطبيعية في الألعاب الرياضية (الجماز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتمال . لأن الظلم الذي يرتكب هو دائما مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جدا اليوم . وإلى حين أقول سوء الخلق فإنا نعني على السواء إما سوء الخلق اليأس والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيرا . ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضي ضرورة قدرا حقيقيا من الجور . وعلى ضمة ذلك أن يكون المرء موقوفا للظلم لا يستدعي من جانبه ظاهرا ولا سوء خلق . § ٨ - وحيتئذ فإن احتمال الظلم في ذاته هو أقل وداعة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحيانا أكبر ضررا بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذي لا يستغل أصلا بهذه التفاصيل . فاعلم بقول مثلا إن التدخين الزهوى مرض أكبر خطرا من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضررا إذا كان مثلا السقوط الذي يسببه يوقعت في أيدي الأعداء فيقتلونك .

§ ٩ - ومن جملة من القول : من أن المشكلة لم تزل بعد . وسيع مع هذا أن يقرر في شرح هذا المذهب .

§ ١٠ - المذهب ... الخ ... هذه الخيارات قد لا تكون بحكمة اليوم .

- ليس المذهب ... الخ ... فاعلموا بالصانع من ما نوصي في هذا المبدأ العام .

§ ١١ - المراسلة - يعني في خبرنا الذي لا يعتبر أدبي .

§ ٩ - إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الإنسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في أولاده . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز ويتفصل عن الجزء غير العاقل وإذا لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يركب الإنسان ظمناً على نفسه . ولكنه إذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجودات التي يأمر والموجود الذي يطع .

§ ١٠ - هاتك كل ما كان لدينا أن نقوله في مسدد العدل والفضائل الأخرى

#### الأخلاقية .

§ ٩ - يدرك السيد في عبده - بأن أرسطو يعتبر عبده وانتماء الجزء غير متفصل عن عبده - راجع .  
 - حسب في هذا الكتاب - ب ٢ ف ٤ وهذا الجزء المميز عن أجزاء النفس هو العقل وإن صح أنه ممكن .

- في جميع نظرياتنا - راجع هذه النظريات فيما بين ٩ - ١١ ف ٩ .

§ ١٠ - والفضائل الأخرى الأخلاقية - يجب أن نتذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل إلى ما يسمى عروبيين : هاتك في أخلاقية وفطرية : راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فينت أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب المسماة ينتقل إلى الفضائل العذلية فيما بين .





§ ٣ - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الموضوع . بالنسبة إلى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حتى أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما التمام الوسط واتباع الطريق الذي يهتدى إليه العقل المستقيم . لكن هذا الذي قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا عما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك في صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفي أن تكون نظرياشا في الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقفا إلى بعضها هي فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد دوسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فتتكم هنا على الأخرى بعد أن قلنا في البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى . وجب أنه عام جدا وأنه متغير تبعاً لتغيرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تعديده وضيقه بقوله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٥ - الجسم والصحة - تشبه مكرور في الأدب الكبير بالذات الأخرى كـ ١ ب ٣٩ ف ١  
 § ٦ - ثم بدأ وافيًا - يمكنه أن يفسر المدأ أكثر قابلية لتحقيق . ولقد كان فرانسس ج ١٢٦  
 من صيغة "الأدب إلى أريديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى في الأدب إلى نيقوماخوس  
 وأنه على رايه موجود مرة أخرى في الأدب إلى أريديم كـ ٧ ب ١٥ ف ١٣ ولكن لا أوافق على هذا  
 الرأي وأرى أن نظرية عقل المستقيم وتوجيهه التي يذكرها أرسطو في هذه المقرة موجود في كل ما قبل  
 (راجع في هذا الكتاب الباب ١٦ ف ١٢ م ٤ ولا حاجة لمبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٧ - سبق بنا ..... - راجع ما سبق كـ ٢ ب ١٥ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . للنفس الآن على هذا النحو الجزء الذي هو موصوف بالعقل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرف الأشياء التي لا يمكن إثباته أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هي عليه . والآخر يعرف الأشياء التي وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعي في الواقع أن الأشياء المتخالفة لنفس يناسبها في النفس أيضا جزء من النفس مختلف بنفس مادام أن معرفة هذه الأشياء تحصل في كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملازمة . § ٦ - من جزئي النفس هذين نسمي أحدهما الجزء العلمي والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفي الواقع أن عاقل وحسب هما في حقيقة الأمر شيء واحد . وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعاقل الإنسان بين الأشياء التي ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنه . وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - رابع ك ١ ب ١١ ف ٩ -

- أحدهما يعرف - هذا هو المهم -

- والآخر - هذا هو المفكر والعقل وهو الذي - وفي الواقع أنه عاقل أيضا وليس كذلك وأنه لا يمكن أن يميز في النفس الجزأين اللذين يتكرر عليهما - ثالث في حصة واحدة يقدم نظري في الأشياء مختلفة . ثم يفر أيضا في "نفس النفس" بهذا الرأي . أن يقدم نفس بأجن من ذلك إلى حيازة وحدة . رابع "نفس النفس" ك ٣ ب ٢٢ من ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتي .

§ ٦ - الجزء العاقل ... الجزء المفكر - الفرق بين مهم بنا . على الأحداث السابقة . فإن القول في أمرهم لا يرد على أن يرى المبدأ ويوافق نفسه بجدس مباشر . وأنه في الفكر فإنه يفتح عنه يجب أن يفتحه وماذا يجب أن يبدله بعد ذلك .

- والحاسب - أدت هذه الكلمة ليالك الفكر أدركت القول ثم ما كان أشبه .

- خلافا لما هو كائنه - والتي هي الترجمة أصول علم الحاسب به .

- قسم من الجزء العاقل - يعني أنه لا يوجد في النفس في الحقيقة إلا حصة واحدة وهو نفس العاقل يتكرر أن يدرس في ترجمته نظر مختلفة في حسب اختلاف الأشياء التي ينطبق عليها .



٧ § - فلتنظر حينئذ بالنسبة لهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

٨ § - يوجد في نفس الإنسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لعمل متبرّفة . ودليل ذلك أن الحيوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حفظ من الفاعلية المتبرّفة التي هي للإنسان وحده . ولكن المراكز بعينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تسدّر وتعاود، ثم للأسباب عينها أن يكون عقل الإنسان حقا وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يفتقر من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

٧ § - لأن في هذا فضيلة - راجع مسلك ٢ ب ٩ ف ٢

٨ § - والغريزة - في "كتاب نفس" لا يفضل لـ "طوبى" أبداً تلك أو على الأقل لا يلوذ به شيء . وإن كان المقصود في الواقع هو الحرية الأخلاقية .

٩ § - حب الأشياء وكراهتها - على تقدير (الألمانية) .

هذا الاختيار ليس إلا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الحرية بالاختيار وتنفذه به .

الفطنة هي الفطنة .

والحق هو الحق يجب أن يبينه الحق المستقيم .

الترجمة  
من  
كتاب  
نفس  
المجلد الثاني  
الصفحة ١١٦

§ ١٠ - أما بالنسبة للعقل التأملي المحض والنظري الذي ليس عمليا ولا محدثا بالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل . لكن متى كان الأمر في صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذي تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التي لتطابق هي نفسها مع القاعدة .

§ ١١ - حيثئذ فهذا الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذي عنه تصدر الحركة الأولية . فليس هو الغرض الذي يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بدنيا ثم التفكير الذي تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقي ما دام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير في ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ - العقل ماخوذ في ذاته لا يحرك شيئا . ولكن الذي يحرك في الواقع إنما هو ذلك العقل الذي يتصدى إلى غرض خاص ويتقلب عمليا . فهو حيثئذ الذي يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذي يتفقد . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول

§ ١٠ - أما بالنسبة لعقل النفس المحض . راجع في كتاب " النفس " نظرية العقل ل ٢ ب ١ ص ٢٩٠ من ترجمة .

- وارجى - زدت هذه الكلمة لأنما تحصل من الأسلوب الأخرى . فحصلت الكلمة التي قبلها على الأسلوب الثاني .

- مع الغريزة أو الرغبة - زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا للتي قبلها .

§ ١١ - إنما هو اختيار النفس المدبر - هذا هو في الواقع الأمر الوحيد للإحداث الحقيقي والكلان الصوري . وقد مر " زيد " كلمة أنواع لأصوات الإحداث : " الأصوات الميكانيكية " والأصوات الحيوانية ، والأصوات العقلية . وفي مثل تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعي " زيد " الأول لا ينبغي التنبه أن يدرك في علم النفس ( البسيكولوجيا ) .

§ ١٢ - ذلك الجزء الآخر من العقل - هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذي يفعله لوس هو بالضبط الغاية التي تقصده .  
فهو ليس البتة إلا إضافيا و يتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك  
بالنسبة للشيء الذي يراد فعله . لأن إحسان الفعل والتجاسع هما الغاية التي يقصدها  
الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو  
عمل عقل غريزي أو غريزة نافذة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ - المصطفى الشيء المنقضي لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبي  
ومثل ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد تعرب "حيون" . ذلك بأنه من المحال معادلة  
فعل آتقضي . إذ لا يعادل إلا في المستقبل وفي الممكن . لأن ما قد كان أي المصطفى  
لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول  
" الله ذاته في هذه النقطة وحدها لا اختيار له "

" فإنه من الضروري دائما أن ما كان قد كان "

§ ١٤ - هل هذا حينئذ فالخ هو كذلك موضوع كل واحد من جزئي النفس  
العاقنين وإن الاستعدادات الأخلاقية التي تجعل أحدهما والآخر يند الحق على أكد  
وسيلة هي بالضبط التضال للعليا لكليهما .

- الشيء الذي يراد فعله - والذي هو الغاية النهائية التي يخطو اليها العقل .

- لأن إحسان الفعل - راجع بداية الأدب إلى تيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخطر هو  
الوهمي الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٥ - لأغاثون الشاعر - الشكوى في " نداء أغاثون " والذي يبين على أرمسطم أنه يفتقد به  
كما يفتقد استاذة . وهو يستفيد به " فيما قيل " ب ٣

- الله ذاته في هذه النقطة - فقد تبه " زيل " في صحيفة ٢٠٩ من نسخة أن " وأندرس " بورده  
هذه الشكوى عنها في الأدبية الثانية في البيت ٢٩

§ ١٦ - هل هذا حينئذ - فبغير ما لا تكون هي النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيفة .



## الباب الثاني

النفس نفس ومما لا يوصف إلى الحق : الحق : دائم ، دائم ، والحكمة : العلم : في العلم : تعريف العلم : لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم : موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدي العلم يوسع على قواعده غير قابلة للبيان بمصطلحات الاستدعاء ، ولها : بين القياس : تستخرج منه نتيجة حتمية ، ولكنها غير مضبوطة به : الاستنباط بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث في هذه المواد تأخذ الأمور ثانية من أسس موضوع .

لنسلم بداية أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هي خمس : الفن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأي إلى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدة التقرينات - بهذه الملاحظة وحدها : نحن نتفق جميعاً أن ما تعلمه

- ليس العقل - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أوديم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن اعتراض أن أرسطو يريد أن يشير إلى كتاب النفس وإلى النفس حيث نفس فيها هذه المناقشة : راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ من ٢٧٥ وما بعده من ترجمتي . والأصولية التي (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ من ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتي .

- هو نفس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة ، إنه أحياناً يخلل عند مسائل المعركة ، على أنه يستعمل كل هذا من أفلاطون ، وقد ذكر بالتدريج كل هذه النظريات في كتاب ما وراء الطبيعة (التي هي ك ١ ب ١ من ٩٨٦ من طبعة رابن . فإني مراعاة هذه المناقشة الكبرى في فتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعال الذي يسهل أرسطو على الدوام إلى العلم . راجع عن الموضوع الأصولية الثاني ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده من ٩ من ترجمتي .

لا يمكن أن يكون خلافاً لها هو . أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي  
فأنا تجهل تماماً ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفلتت من صرى عقولنا . الشيء  
الذي نعلم والذي يمكن أن يكون موضوعنا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على  
ذلك أزلي لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن  
الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه  
قابل لأن يُعلم وكل شيء قد علم يمكن فيما يظهر أن يُعلم . حينئذ كل ما يعلم أو كل  
تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما هي من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك  
في الأصوليات لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو  
كشيء . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من  
الكليات . على ذلك توجد مبادئ باقى منها الاستنتاج والنسبة لها لا يمكن إجراء  
الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وعلى جملة من القول فإن العلم هو  
بالنسبة للعقل ملكة إضاح الأشياء على طريقة منظمة ويجمع الخصائص التي يتأهلها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على السواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو  
أزلي وغير قابل للتغير .

- الأشياء الأزلية غير محدثة - لا شك في أن أرسطو يرى بذلك إلى أبدية الدنيا .

§ ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما علمه الفلاسفة على أنه يمكن أن القضية علم - طلباً أنه كان  
لا يرى أن القضية تعلم وكل علم يعلم استنتاج أن القضية ثبتت علماً كما كان يُدعى .

- في الأصوليات - الأصوليات الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - القدرة بين نظرية الاستقراء والقياس - راجع الأصوليات  
الأول (تخليق القياس) ك ٢ ب ٢٢ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

- أصل القضايا الكلية - راجع الأصوليات الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوجيا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة بما وكان يعلم الأصول  
التي اعتقد بواسطتها، فإنه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فإذا كانت المبادئ  
ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

٤ - في الأنولوجيا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوجيا الأولى والأنولوجيا التي يعرفها .  
ولكن على المقصود في الأنولوجيا الثاني شيء آخر من الأبحاث .  
- إلا بطريق الواسطة - لأن "المرء" يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة صادقة إلى  
بديهيها .



## الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل وبالغنى الخاص - أنه لا يطبق إلا على الأشياء المدونة التي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل - عدم الماهرة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الإنتاج أعني الأشياء التي ننتجها في الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لا تقع إلا في ذهن . بهذا يرى أن الإنتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر ، غير أننا نحول هذا البحث فيما يخص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو ميان لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتبع الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولما أخذ به مثلا فن العبارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الإنتاج لتويع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الإنتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ٥ ب ٣

§ ١ - الإنتاج ... الأحداث - هذا المصطلح مادي عند أرسطو . والواقع أن الأحداث هو جزء في كذا الطائفة لا فرق بينها إلا أن للأحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة ، بل يقع كله في العقل الذي أوجده . على أني لا أنكر أن القول بأن الأحداث لا يخص إلا الأشياء التي نرسلها فنون غريب . وأن اللغة اليونانية في هذا المعنى تعبير أدق مما في لغتنا (أخراسة) .

- في مؤلفات المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعريف الذي لهذه وتعرفنا بملك ك ١ ب ١١ ف ٩ .

- يجعلنا نفعل - أي على صورة خارجية وبالغنى الذي يته أرسطو أيضا .

§ ٢ - يهديها العقل - أو عبارة أخرى تهيئها " القطة " .

فليس في عقلنا ملكة مستجيبة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشبهه فنا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ - كل فن مهما كان يرمى إلى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أعني توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حيثذا الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي فيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا النصف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ - ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لمسا أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما تبين بحق الشاعر " أفاثون " .

" الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة "

§ ٥ - أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهاره هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا بقودها الا عقل فاسد مطبقه على الأشياء المساديه التي يمكن أن تكون خلافا لمسا هي عليه .

§ ٦ - كل فن ... يرمي إلى الإنتاج - عوذه بذلك العلم الذي لا يثبت إلا على معرفة الأشياء والتأمل فيها .

- الأشياء التي هي موجودة بالضرورة - والتي هي موضوعات الفن .

- أصل وجودها - في حين أن الفن يوجه الأشياء التي ينتجها ويصير حادثة لها إلى حد ما .

§ ٧ - الأحداث بالمعنى الخاص - أحداث هذه السمكيات الأخيرة .

- بحق " أفاثون " - راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأفاثون وراجع تطبيقنا عليه .

- الثروة تحب الفن - قال الفيلسوف الاثيني لأنه في الثروة وفي الفن تلك الأشياء هي دائما خارجة .

## الباب الرابع

في التدبير - تعريض النجاج - أنه لا ينبغي إلا على الأشياء العادية - الفرق بينه وبين العلم والحق -  
 مثل جيكليس - التبع ليس بالاعتدال بل بالآلة على التبع وعلى سلوك الإنسان - التبع من كسبه  
 الإنسان لن يفتقد به .

١٤ - أما التدبير فانه يمكن الاتمام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم  
 مدبرين . الآية المعيرة للرجل المدبر هي أن يكون كفاً للعادلة والحكم على الأشياء التي  
 يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الأنسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة  
 لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .  
 ٢٤ - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة  
 بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالثمن كما عرفناه .  
 على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي  
 يحسن المعادلة . ٣٤ - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما  
 هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن للإنسان إحداثها البتة ، وبالنتيجة إذا كان العلم  
 قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون  
 خلافاً لما هي عليه . فإن جميع الأشياء التي نحن بصدد هنا يمكن أن تكون أيضاً

الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ - ٢٢ وفي الأدب الى أريستو ٢ ب ٤

١٤ - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا تبع عادي لأرسطو أنه يفتقد مبدأ لافته  
 الحكيم الذي يتم على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في الفن إلا كلمة واحدة .

٢٤ - كما عرفناه - أضفت هذه العبارة من عندي .

٣٤ - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ٣



خلافاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فيضج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذي إليه ينتمى إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذي إليه ينتمى الإحداث بعناء الخاص . § ٤ - يعني إذن أن يكون التدبير ملكة يوفوها على الحق تفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباحث على الإنتاج هو دائماً مبين للشيء الناجع ، وعلى ضد ذلك غرض الأحداث ليس دائماً إلا الأحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرى إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ - هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا إلى "بروكليس" ومن على شاكلة باعتباره أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يتكلمونهم وذلك هو على الصبغ الكيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعني بالخط التدبير الذي هو منجاة الناس بوجه ما . § ٦ - هم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكاماً ويدعمها في هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

- الجنس الذي ينتمى إليه الإنتاج - واقع في باب - أي طريقة -

§ ٤ - لأن الباحث على الإنتاج - هذا المعنى ليس فنيعة لازمة لفعل آخر مدرك .

§ ٥ - وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده - قد استلزم من ترجمة هذه لفظة بأعلى لا بأقل المعنى

مفهومه في لغة عرسية أي ليس هو طريقة الإنتاج بل الحكمة .

§ ٦ - اللذة والألم - ملاحظة حياة الحيوان - يمكن أن يخطئ من فهمه وإلى غيره .

مدارك عقلاً . إتهما لا يمتنعنا مطلقاً من أن نفهم مثلاً أن مثلثاً زواياه تساوي قائمتين  
أم لا . غير أنها تزعم أن أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقي . فإن أصل الفعل  
الأخلاقي مهما كان هو دائماً العلة الغائية التي من أجلها نصمم على الفعل . غير أن  
هذا المبدأ يبطل ظهوره فوراً في الحكم الذي تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمناه .  
فإن العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه في سلوكه  
كله وفي اختياراته لأن الرذيلة تهدم في نفوسنا الأصل الأخلاقي للفعل . فيلزم إذن  
بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذي بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا  
فيما يتعلق بالأمور التي يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - في الآن يمكن  
أن توجد درجات للفضيلة أما في التدبير فلا . وفوق ذلك فإن في الفن هذا الذي  
يخضع برضاه مفضل على ذلك الذي يخضع من حيث لا يريد . أما في التدبير  
فالأمر على الضد كما هو الحال في سائر الفضائل الأخرى . وبالنسبة للتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقي - أخفست هذه الكلمة الأخيرة التي ظهروا أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقي - أخفست الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذي هو متعلق .

§ ٧ - في الفن يمكن أن توجد درجات - ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك في التدبير مادام  
أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو التدبير -

.. أما في التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على خلافه فما أن يكون المرء مدبراً وإما أن  
لا يكون .

ما للأمر على الضد - وهو كذلك في الواقع من وجهة النظر الأخلاقية - علم فرد أن يكتب الحقيقة  
يراد من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم - والأمر على الضد من ذلك في الفن يمكن أن يكون المرء  
مدبراً إذا شاء العمل بلطفه أن يسيره .

وليس فإ البتة . ٨ ٤ - ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالقدير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالقدير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أي على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن علمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التقدير هو وضع بصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التقدير لا يزول ولا ينسى أبدا .

- وليس فإ البتة - الفاعلة ليست واضحة تمام نوضح ذلك معنى العلم به بعد جملة .

٨ ٤ - جزآن موصوفان بالعقل - راجع ما خلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

- لا نصيب له إلا الرأي - راجع الأصول بعدا الثاني ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

- وضع بصاحبه العقل - بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعة .



## الباب الخامس

في العلم والفضيلة — مخطئة أو أنهم هو الحكمة التي تعرف مباشرة المبادئ التي هي غاية لا يفتح — الحكمة أو الحقائق الكاملة يجب أن تعتبر أرق درجات المعرفة فهي تدور على الحقائق الانسانية والمناخ الشخصية .  
 " فيد ياس " " فويليلف " " أفرانور " و " طليس " — التفسير القوي هو على بعض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالعاميل والاعمال المخصوصة .

§ ١ — أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود . وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أي كان ، لأن العلم مقترن دائما بالفكر (المعطى) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكتشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة . أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حقا أن يعطى إيضاحات عما يفكر . § ٢ — غير أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشياء الواجبة الوجود وتفككته ، أن الملكات التي بها نصل إلى الحق ولا فضلها أبدا هي العلم والتدبير والحكمة والفضيلة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

— الباب الخامس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أوديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — فقد قلنا — أما في ب ٢ ف ٢

§ ٢ — الملكات التي بها نصل إلى الحق — راجع الأصول طوما ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

ونفس النفس ك ٣ ب ٣ وأواخر دورا الفضيلة (التي هي الحق) .

أى التدبير والحكمة والعلم. يمكنه معرفة المبادئ. فببق أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويضعها .

٣٤ - أما الخلق الخافق الذى يبدو مظهره فى الفنون فالتأ لا تسنده إلا إلى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاساً حاذقاً و"فوليغلط" مصوراً حاذقاً . وأنا لا تريد أن نعى هنا بلفظ الخلق الخافق شيئاً أكثر من النبوغ السامى فى الفن . ٤ - فن الناس ، وهم نادرون ، من نعتهم حكمة حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضاً بلا قيد كقول هوميروس فى "مريجيتيس" .

"فن الآلهة لم تحصله حراً حاذقاً" .

"بل لم تحصله إلا رجلاً حاذقاً واسع الحول" .

على ذلك من الواضح أن الخلق الخافق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

- فبق أن الفهم هو وحده - هذه الكلمة تكون بحروفها فى الأولو طبقاً للـ ٢ ب ٩ .

ب ٥ ص ٢٩١

٣٥ - أما الخلق - فقد أتت هنا أكثر الشرور . حديد (حدا) بعبارة الحكمة .

- الخلق الخافق - عبارة عن "أما الحكمة" وه استحسن هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (عربية) معنى أثير . أما الكلمة الأخرى فليد أنها على وجه ذات يخلق فيها الاسم بعينه على عبارة أمثال "فيدياس" وعبارة أمثال "فرايوس" . وفى هذا من التعليل غاية والى من أن أرسطو يشار به .

- ... مصوراً - الذى فى الرواية واضح ورؤى بلفظ الذى يستعمله أرسطو لآجل "فيدياس" يمكن أن يدل على الموهبة الفعالة والصفات بها .

٣٦ - "هوميروس" فى "مريجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع بعد أن فقدت وهى أطولها - رابع هوميروس طعة "فرايوس" ص ٨٠ .

- الخلق الخافق أو الحكمة - وضعت الكلمة لآجل قوة الكلمة الروائية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ - - فيلزم الرجل الحاذق  
والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنتزع عن المبادئ الأولى ، بل  
يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعينها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب  
من الفطنة والعلم . ويمكن أن يقال أنها العلم بالأشياء العليا وأنها قابضة على جميع  
العلوم الأخرى . والواقع أن من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي  
هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقرن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله  
السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ - - غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب  
مثلا يمكن أن تتغير تبعاً للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها ، وحينئذ يمكن أن تكون  
في الناس غيرها في الأشجاء في حين أن الأبيض والمستقيم ، في نظم معان آخر ، هما دائماً  
الأبيض ودائماً المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائماً حكيم وأن  
الذي ليس إلا مدبراً يمكن أن يتغير تبعاً للاحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز  
منفعته في جميع الأشياء التي تحسه تخصبها معنى مدبراً ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه  
بالأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يناوون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف  
على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصيرة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها  
الخاص . § ٧ - - وعلى جملة من القول قديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن  
تشبه أحدهما بالآخرى . فإذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحه الذاتية  
فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالهدية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ - مركب من الفطنة والعلم - ويمكن أن يادعى ذلك أن الحكمة هي عملية أصلاً .

- أسمى العلوم جميعاً - ذلك ما يذهب اليه في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩ .

§ ٦ - بعض النعوت كالسليم ... في علم ... آخر - ذلك هذه التاميلي لا يطعن فكرة الحق .

§ ٧ - عن الحكمة - هو بأن أرمط ليس ذلك ، لا غير .



واحدة بعينها تطبق على ما هو مفرد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد الخشني إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الإنسان هو أكل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبيعتها أقدس من طبع الإنسان . مثل ذلك الأجرام الزائلة التي يتكون منها العالم .

٨٩ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أفراغور" و"طاليس" وأشباههم حكمة لا مدبرين فقط لأنهم يُروون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة . يُروون منفعة من جدا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عمرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هو لغت بالسية للكتاب - يظهر من جهة ذلك أن حكمة الحكمة هي أنها تعمل بجميع الأشياء .  
- تقرير أن العلم - لا شك في أن هذه القضية من شدة غروبها يجب ما قاله أرسطو أنه من بحث العلوم طب .

سواء أنه لا يهم شيئا - في هذه الناحية غنصة وجه فلسفة بعضها مع بعض . ومن حرج أن يحفظ أرسطو من الأسماء في أول من ذكره الكواكب . يذاهل له أن سببا أقدس من طبيعتها . وهذه بعض - قال لها من تعزى الأسماء .

٩٠ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو إلى الحكمة التي بينها العلم .  
حكمة - ذلك غير فقط لفهم ولكن لأسمى أيضا . وربما غرر الحكمة كما أوتوا في المور .  
- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة . في السيرة ١ ب ٤ ص ٤٠ من ريجي ديوتري أرسطو  
خروج من حال "طاليس" يدل من حكمة العدل - أما "أفراغور" فلا يحسن استدلاله بخرائط وأعلامون به  
وليس يتكلم به أرسطو عنه في - وروا طريفة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من صيغة برين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الإنسانية البهجة . § ٩ - أما التدبير  
فعل ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الإنسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة  
ممكنة لدى العقل الانساني لأن الموضوع الأصل للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان  
المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا  
لما هي كائنة، ولأن الأشياء التي نيس فيها غرض معين يرمى إليه، أعني خبرا يمكن  
أن يكون موضوعا للأغلبية . وعلى وجه عام مطلق فإن الانسان الذي يمكن أن يقال  
عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذي يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو  
أحسن ما يمكنه الإنسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يتمتع التدبير على مجرد العلم بالصيغ العاقبة، بل يلزم أيضا أن  
يعلم بجميع تصرف الأمور الجزئية لأن التدبير عمل، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة  
على الأشياء التمهيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم  
غالباً أفضل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيبهم  
التجربة . مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن القوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة  
لكنه يجهل ما هي بالضبط القوم الخفيفة فليس هذا هو الذي يعيد الصحة لمرضى .  
بل أولى منه بهذا ذلك الذي يعلم أن غووم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا  
هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عمل محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتقي المعرفة  
هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن  
أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسي .

§ ٩ - ١. التصديق ضد ذلك - راجع نظرية التدبير الكتاب ١ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ - ١. لأن التدبير عمل - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا ولا انحلت بالعلم .

- رتقي المعرفة هاتين - أعني المعرفة العامة والفرقة الخاصة .

## الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يخص إلا الفرد ويرتبط متأهله الشخصية من حيث - المصلحة الفردية لا يمكن أن تنصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن التنبؤ أن تكون مبدية لأن الصبح إن شاء الله - الحرية الطولية - التدبير لا يمكن أن يشبه العلم وأنه لا يقرب إلى الأحكام .

١ - في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاق واحد بعينه ، ولكن صورية وجودهما ليست واحدة ، فانه في العلم الذي يدير المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير الذي لكونه أساسيا ومنظما لساير الأشياء يقن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباعه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عمل وفكرى معا لأن الأمر العالي ينص على العمل الذي يجب على المدي أن ياتيه . وهذا إنما هو الحلة الأدنى للعلم ، فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العامة رجال السياسة لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالتنبيين الأصغر الذين هم ملزمون بأن يشاروا العمل بأيديهم . ٢ - وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعني

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ - ٣٢ وفي الأدب الصغير ك ٥ ب ٦

١ - ومما استرأ الأشياء - أنه الشريع من يمكن في الواقع تمييزه عن العمل أو تصرف الأمر الذي يظهر أن أرسطو لا يميز بين شيئا .

٢ - وفي آخر - وانظر ولكن كان من شأنه أن يعجز أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وإن كانت السياسة في الواقع أحوال من التدبير لا تكون سياسة بحد .

- الاقتصاد أعني ... - تبحث الكلمة اليونانية بحجة .



حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين  
الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ — حينئذ  
معرفة المرء إدراكه متفعله الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة  
فارق كبير . فإن الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مديرا ،  
في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل شأين .  
وهذا هو الذي حمل "أوريفيد" على أن يقول في إحدى قطعته :

« أنراي كنت إذن مديرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمتع »  
« — كما يستمتع الحكيم الخامل المازوي في أواخر الصيف — بهذه النعم الكبرى »  
« التي أنعمت علي بها السماء لكن هؤلاء الطاعون الذين يتعبون أنفسهم إلى هذا »  
« أخذ أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مديرين لا يسمعون إلا إلى نعمهم الشخصية . يراهم الناس  
بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي سبى ندمتهم بالتدبير . ومع  
ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكشف منفعته الخاصة بدون العائلة ولا  
بدون الملكية . على أني أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أمثاله الخاصة هي  
خامل ويستعدى النفاقا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا يفسح غريب تدبير من السياسة بل هذا الخد .

« "أوريفيد" في إحدى قصته — "أبولو" التي لم تصلي إليها — رابع "أوريفيد" من قرايجنا »

طبعة من ديونديروس ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون الملكية — وهما النعمة فالنعم الخفيف لا يضر فقط في اشتغال المرء

بنفسه .

يستطيعون جدا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينفذوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبرا. والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا بإياها والشاب ليس مجزبا لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة. § ٥ — يمكن أن يشاغل أيضا بهذه المناسبة كيف يصح أن صيدا يمكن أن يصير رياضيا وهو لا يمكن أن يكون حكيما ولا مضطلعا بقوانين الطبيعة، أقلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فلهما تلتقي مبادئها من المشاهدة والتجربة. § ٦ — لا يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يعلمون إياه. أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة. § ٦ — ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخلط بالنسبة للأشياء التي يعادل المرد فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدددها، على هذا مثلا يمكن أن يفضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء معينه يستعمله مضر بالصحة وتقبل.

§ ٧ — حيثما يكون جليا أن التدبير ليس هو العلم لأني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلّم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٨ — بدء المسئلة — دون هذه المسائل لأرى هذا الاستعداد الذي لا يظهر أنه متفق مع

دافيد.

§ ٩ — حيث يكون جليا — اعزّ صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للاختصاصات السابقة.

— الحد الأدنى والأخير — في حين أن لهم على هذا ذلك مطلب دائم أن يرى أن الحدود الأعم.

المرء أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أي الحدود التي لا عمل فيها للتفكر في حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذي بالنسبة إليه لا عمل لعدم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة ، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذي يجعلنا نشعر مثلا في الرياضيات بأن آخر عندهم في الأشكال المستوية هو المثلث الذي يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه في هذا يكون نوعا مختلفا أيضا .

§ ٨ - الفهم يخلق على النهايات - أي على المبادئ الدينية بذاتها التي هي عناصر كل إيضاح وليس من الممكن العودة الى . ورامدا - راجع الأتولوجيا الأخير ك ٢ ب ٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أفاده من التخطيف ، فان الإحساس لا يدخل به في الرياضيات .



## الباب السابع

١ - المادة - مميزات المادة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تتغير دائماً ولا تتغير - أنها ليست أيضاً مصادفة ولا رأياً مجرداً - ثم يفسر المادة الحكيمة - أنها حكم قوي مطلق على ما هو واقع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مغلقة أو مقبلة .

٢ - لا ينبغي أن يشبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة تخص شيئاً ما ، لكن ما هي مميزات معادلة طبية حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

٣ - بدأنا في الحق ليست علماً ما دام أنه لا حاجة بعد من يعلم في البحث . غير أن معادلة مهما كانت طبية وحكيمة هي دائماً معادلة ، وأن الذي يعادل يبحث أيضاً ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة وثقلاً موفقة ، لأن القلب الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرة البتة . بل هي شيء وثق ، أما المعادلة فإن المعادل يتفق فيها على الغالب زمناً طويلاً . وأنه يقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يعمل بتطبيق ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . ٤ - إن ذلك العقل هو أيضاً شيء ، غير المعادلة الحكيمة فإنه

- الباب السابع - في الأدب الحكي ٢ ب ٣ وفي الأدب إلى أوديب ك ٦ ب ٧

١ - معادلة طبية وحكيمة - انصرفت إلى أربع فدين العنبر لأحضر الكلمة اليونانية بكل قولها .

٢ - لا حاجة بعد من يعلم في البحث . لأنه قد وصل إلى العلم واستوفى الشئ من الوقت ، عمله .

٣ - ذلك العقل - أو حضور المعين . راجع الأصول لهذا الأسبق ك ٦ ب ٣ ص ١٨٥

من ترجمتي .

يقرب كثيرا من القيا الموفقة . كذلك لا تسبقه المعادلة بخير الرأي . لكن لما أن الذي يسمى المعادلة يخضع ويضل سواء السبيل في حين أن الذي يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي نوع من التعديل والتقويم الذي ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأي . بدأ إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأي فإن المرء يكون قد قرر في عقله الشيء الذي هو موضوع الرأي ومع ذلك نظرا إلى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى إذن أنها تحمل فكرة العقل لأنه ليس تفريرا تاما بعد . ومن جهة أخرى فالرأي ليس كذلك فصا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية في حين أن هذا الذي يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما ويوازن بالتفكير . § ٤ — وعلى جملة من القول فإن المعادلة الحكيمة الطيبة هي على نوع ما تقويم للإرادة والمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولا ماهي المعادلة في ذاتها ، وعلى ماذا تنطبق . إلا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التي له ليست موافقة هنا . فإن القابض والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذي يعاتبانه الحل الذي تصديبا إلى كسبه . وبالنسبة لمعادلتها قد تكون ملبية بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— بخير الرأي . — كل افعال الآلة دقيقة وفي الجانب غيبة كونه أن ذلك جميع المصيرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذي يعالجه أو يصفها . — وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضروري بقدر . — هو طويل .

§ ٤ — معادلة البسيطة — المصيرين أو هذا التكرار الموجود في العقل . — إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد . — على أن الفاعل الذي يصرفه أو يسلطه موجه للمعرفة تمام الموضوع . فإن الغرض الذي يقصده المصيرين . ولكن فكرة الوصول إليه حسن جدا .

الذي يجوز له عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائماً شبة  
حسناً ما دامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبلغه .  
§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن للإنسان أيضاً بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن  
يلق بالضبط ما إذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحجة  
الوسط فاسد و بالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة ما دام أنه ولو أن الغرض  
قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذي كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق  
ذلك فإن هذا يتفق زماناً أكثر مما ينبغي في المعادلة وذلك على ضد ذلك بقدر قراره  
في لحظة مع أنها يجهلان جميعاً . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا  
من الآخر . إنما هي فيما يتعلق بمنفعة الاستقامة في تمييز الغرض الذي يجب أن نرى  
إليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذي فيه يجب أن نعمل . § ٦ - وأخيراً  
قد يمكن أن يقرر المرء قراراً إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئي .  
فالمعادلة الحكيمة على الإطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الإنسان وفق الغاية العليا  
والمنفعة للحياة الانسانية ، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئي  
الذي ترمى إليه . لكن إذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى اللحظة والتدبير فانه  
ينشج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تنويم الحكم بقوىها مطبقاً على غرض  
الخير في نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - نود أن نعلم المرء الشر بكماله أن يصدره الخير . بل بكماله  
أن يصل إليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هي التي كان ينبغي أن يتخذها .  
§ ٦ - عندئذ يتفق زماناً أكثر مما ينبغي . ملاسقات حكيمة ولكنها تعيق لا فائدة هذه النتائج التي  
كثيرها التكرار .

§ ٦ - العدة العليا والمنفعة الحياة - راجع مع ملف ك ٦ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .



## الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم . وفي البداية : الفطنة لا تشبه العلم ولا الرأي . إنها تطبق على الأشياء أعيانها  
في تطبق عليها التدبير . وإنها تظهر على الخصوص في معرفة الحفظ وفهم الآخر . - في المردف السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البداية فهما ملكتان  
تخلان على تسمية بعض الناس فطين أذكاء وتسمية آخرين بداء . الفطنة التي  
تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأي لأنه إذا لم يكن الأمر  
كذلك لكان جميع الناس بلا استفاء فطنة . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد  
من العلوم الخاصة . مثلا بالطب لأنها إذن تشغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة .  
ولا أن تشبه بالهندسة لأنها إذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالقطنة على المعنى  
الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأخرى المتغيرة ولا على واحد  
من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها  
الثبات والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تشغل بالأشياء أعيانها التي يشغل بها  
التدبير . ومع ذلك فالقطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فإن التدبير  
هو بتوهم ما أمر - مادام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ٢ - ٢ وفي الأدب الى أوبديس ١٤ ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد بدأ هذه الكلمات لتحقيق كلمة الحق حتى و تركيب .

- جميع الناس - لأن كل واحد يعلم بعض الشيء أو على الأقل من التوهم يستفيد من الرأي .

- الحق تطبيق الحق عليه - رأيت من واجب أن أزيد هذه الكلمة .

§ ٢ - تشغل بالأشياء أعيانها التي يشغل بها التدبير - غير أن التدبير هادفة في حين أن الفطنة تقتصر على  
تفهم دون أن تعمل شيئا .

فهي على ضد ذلك نقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشبه مع ايجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم قضاة هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التي تفهمهم . § ٣ - على أن الفطنة لا تقتصر في احراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يتمكن تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تقتصر إلا في استخدام ذوقها القديم أي الرأي في الحكم على الأشياء التي ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقوفاً لك والحكم عليها كما ينبغي لأن الحكم عليها كما ينبغي هو ايجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة في اللغة الاعريقية أي اسم هذه الملكة التي تبرز القول على أناس يفهم قطن حقا يعني من اسم ادراك الأشياء الذي يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشبه علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ - أما ما يسمى بالذوق ويجعل على أن يقال على الانسان أنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقاً فذلك هو الحكم القيم الذي يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن في اللغة الاعريقية بطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذي يوقفه على مبول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن القرام ما ينبغي في بعض الأحوال الشعور بالرأفة التي تمنع الخطايا ، والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ - قضيتان متشابهتان في الفهم - العدالة مثل بيان ولكن قضيتان مختلفتان من الاستدلال . فقد يكون الرص عدلا في العدالة ولا يكون عدلا من الرص في . والاعتناء على ذلك ليست بالبرية .

## الباب التاسع

جميع الصفات السلبية ترمى الى عرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث أي على الحدود الدنيا والأخيرة، وأنها على العموم هيأت من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تكون وتزول مع السن - الأهمية التي يجب تعليلها برأي الأخفاس الموزين والشيخوخ.

§ ١ - جميع الملكات التي جنباً على دروسها ألغى الذوق السليم والقطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتقدير والتفهم ترمى الى عرض واحد. ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفریق لأن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفطن. كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية. معنى أبدي المرء حكماً في الأشياء التي هي في دائرة التقدير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبناها أن يكون رءوفاً غفاراً. لأن مناسق العدالة والرعاية هي تلك التي يخوضها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقاتهم مع غيرهم من الناس.

- الباب التاسع - في الأدب الكبير د ب ٩

§ ١ - تحلية إحسان فهم الأشياء - تعبير لشكوة السابقة.

شبه - هذه الدوافع ليست بالصدورة صاهرة في اللغة الصرسانية كما هي في اللغة الألمانية. ومن الصعب مثلاً التفریق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً. ولكنه ينبغي من هذا ومن الأبحاث السابقة أن أرسطو لا يكاد يميز إلا أربعة أو خمسة من المعاني العقلية.

- على الحدود النهائية - أنا أرسطو يصدر هو عن هذه العبارة بأن غرضه يعني بالحدود النهائية الأفعال المنصوصة. على أن هذا ظاهر النقص في جميع التفریقات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائماً ووجه الاختصاص على الحدود الأربع ما يكون أي على المبادئ. ويظهر أن أرسطو يميز بين سبب هذا التناقض من غير أن يبينه. ما دام أنه سيظهر أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن ينطبق أيضاً على الحوادث المنصوصة.

- ينبغي أن يكون دوراً غفراً - هذا ذكر لا آخر لبابيه السابق.



٢٤ - كل الأفعال التي تأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أي على الحدود النهائية وهي على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير .  
 القطعة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أمميه الحدود الأخيرة والنهائية . ٢٥ - أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن يترن إلى الحدود الدنيا وذلك فلا يستطيع الفكر إثباته . حينئذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتعبير والأولى . في حين أن الفكر يشتغله بالأحوال التي هي محل للمضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أي الممكن والقضية الأخرى التي تنتزع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول نفسها والعلل للفرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلي ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .  
 ٢٦ - فإلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بحدٍّ بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذي يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها بظهر أنها محض هيئات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذي يصير المرء عالما

٢٥ - أي من الحدود النهائية - أومت هذا التعبير لطيفا قد قررنا من قبل معنى .

٢٦ - في كلا الاتجاهين - هذا ما نفسد من جهة من جهة المقتضى الأولوية . الأخير من كتاب النفس . على حسب هذا المذهب يكون فهمه بغيره من المبادئ .

- القضية الأخرى - أي الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا علة جزئية من حالاتها .

- نتيجة للأحداث الجزئية - راجع نظرية تكوين الكلي في الأولوجيا الأخيرة ٢٤ ب ١٩ ص ٢٩١ من الجزء ١ .

٢٧ - قال هذا الشعور - يستخرج أرسطو "الأولوجيا الأخيرة" الكلي من الأحاسيس من هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك نقطة الأحاسيس من الأهمية ما أعلاه .

- محض هيئات من الطبع - وهذا هو السبب بعينه عن عصفق الأولوجيا وفي هذه الأخيرة هي على الخصوص نتيجة المادة .

وحكما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ - والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تخالف الألسان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السبب بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرتنا هو القادر على أن يحبونا إياه . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان تنفزع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبيق .

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والصق والتدبير وآرائهم مهما كان الدليل لم يتم عليها كما يلزم الاهتمام بأولى الاستدلالات قسما من النظام . لأنهم طم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ وبرونها .

§ ٦ - هالك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير وتبين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ونظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٧ - ومن أجل ذلك أيضا - يظهر أن هذه الحياة ليست هي في عمالها . ويظهر أيضا تقطع سلسلة الناس إلى منقسمين ثانية في الحياة الثانية .

- نتيجة أخرى - هذه الحياة زودت بجملة من فعل الأخيرة وليس زودت بالأخيرة - على أنس المنع في دابة الأحكام .

- باصرة التجربة - تغير حسن بطون .

§ ٨ - طبع الحكمة والتدبير - هذا التقدير لا يشمل إلا فصلين عظيمين في حين أن أرسطو يحدد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

## الباب العاشر

والصفة عبارة عن هذه الأقسام - الفارقة بين الحركة والحزن - الحركة بين غرس - وأصل سمود -  
البحر بحر آخر يوصل إلى سمود لكن في الحقيقة لا يبعد عنه أكثر من مائة فرسخ في المصون عليها  
مع ذلك من الحركة وتبين من كاشطية سمود البحر في المصون عن سمود إلى أن سمود هو بحر  
سمود - في الحقيقة في مملكة الحجاز - سمود سمود - لا يخرج إلا ضيقة .

١٤ - قد يمكن أن يتساءل أيضا في شفع هذه الكيوف . فإن المملكة لا تعتبر  
لينة الواسع التي تعتبر المرء بعيدا لأنها لا تعادل أن تنجح شيئا . أما التدبير فإن لديه  
لكل الوسائل إلى شئت . لكن لأي غرض يكون المرء حاد إلى " لا شئت في أن  
التدبير يطبق على " يكون حقا وعلى ما يكون حبيلا . وفوق ذلك على ما يكون طيبا  
الإنسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله . لكن  
لا يصير معرفة كل هذه القواعد أحدي في تطبيقها إذا صح كقولنا أن الفضائل ليست

السمود - في الأدب إلى أوديسة ك ٦ ب ١٠ .

في " سم شفع هذه الكيوف " يظهر أن هذه الكلمة صيغة من " سم " من " سم " في المصون  
أن يصح أن نقول الكلمة التي حدها " سم " هي كلمة " سم " . ومنه أن " سم " هي كلمة " سم " من  
الكلمة " سم " صيغة صيغة من " سم " . وهذا من " سم " هو " سم " أو " سم " أو " سم " .  
من ذلك يصح في هذا الباب . ولكن لا يخرج إلا ضيقة .

" الواسع التي تعتبر المرء سمود " - فإن الحركة لا تخرج إلى المصون سمود . مع في المصون ك ٦  
ب ١٠ من " سم " إلى الحركة الخاصة " سمود " .

" أحسن في تطبيقها " يظهر من ذلك من " سم " إلى " سم " . من هو في المصون  
صيغة صيغة .

ك ٦ ب ١٠ في ٢



إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالتأني في الرياضات والأدوية التي تكفل لبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تؤول في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها إلى جهة نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقى . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة نتيجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجيارى) . ٢٤ - فإذا كانت لا يمكن في نسبية الإنسان مديرا أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير . ولكن إذا كان لاستحقاق هذا المقرب يجب أن يكون مديرا بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون دائما شيئا للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم غلو منه . والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأنفسهم أو أن يفركوا أنفسهم تنقاد إلى آراء أولى التدبير . فإن هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفي كما هو الحال بالقسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نحملها على تعلم الطب . ٢٥ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وميدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

٢٥ - أن له معرفة - وإذا كان يرمي أبدا أن يخطئها .

- لا يكون دائما شيئا - فليس الذي يهتدى أسطر مما إلى . فقد تأني المرء أطال قد في يلهتد  
 يرمي آخر ويزان بها دون أن تكون است مديرا بالذات . ولكنه لا ينج من هذا أن التدبير يرفع .  
 - أنه لا يهم - يظهر على حد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والآلات مسئولة الإنسان  
 إذا لم يكن يعمل شيئا أصلا لا التباد لتصل إلى آخر . وأن التدبير بالذات يهتدى به أثره ليس من الصواب  
 في حين . فان العلم يتم رئيس عملية .

٢٥ - قد كان هو مديرها - نتيجة من مديرة يرفع . أنه إذا كان التدبير يعلق على أشياء مع  
 الحكمة أنه يمكن أن يدير الحكمة مما يعلق تلك الأشياء مع كونه أنزل درجة بها .

لكن لندرس عن قرب هاتين القضيتين وتعمق في هذه المسائل التي الى الآن  
قد وضعناها وصفا مجردا .

٤ - - - - - بديا نقول انهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما مادام انهما كائيهما  
فضيلتان جزئى النفس كائيهما واذا كانتا لا تستطيعان ان  
تتجاورا فهذه لانه  
ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه ان يتلج أيضا .

٥ - - - - - ثم اذا تقرر انهما تتجان فلا بد كما يتبع الطب الصغرى بل من ما ان الصحة  
نسبا تلج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة المعادة لانه تكونها جزءا من الصفة  
الكبيرة تصير الانسان مجزءا حصولا له وبانها حاكما فيه . ٦ - - - - - وفوق ذلك  
فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة  
يكون العرض الذي يرمى اليه حسنا . والتدبير يكون السبل التي يرمى ان يملكها  
حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك ان الجزء الرابع للنفس أى الجزء الذى

- - - - - وضعه مجزءا - - - - - ان الانسان كائيهما يظهر ان مع ذلك حقيقة ان لا يكون جزءا . ومن العسير  
ان يكون جزءا من النفس وهذا هو الحق .

٨ - - - - - على النفس ههنا - - - - - الى الجزء الموصوف بالحق والجزء الذى هو النفس الذى يكون هو الموصوف  
بالحق كلف . لانه يقع الحق فى الاثنين .

- - - - - يمكن ان يتلج أيضا - - - - - انهما ليسا حبيبين ولا قاصدين . بل الامم من معادها من العبادات .

٩ - - - - - الصحة ههنا تلج الصحة . ومن مذهب بعض الفلاسح الاول ان يفسره تفسيرا قويا .

١٠ - - - - - العمل الخاص للانسان - - - - - الجمع . وبين كذا ب ٦ ف ١٠ .

- - - - - من الجزئى الى الجزء المعادى - - - - - هذا هو الموصوف بوضع معادى الى كذا الى كذا معادى . - - - - -  
ذلك ان هذه الحركة لا تحصل بل سببا . راجع الى كذا الجزء الذى كلف النفس كذا . - - - - - من كذا . - - - - -  
من كذا .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه التفضيلة ، لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أبدا كان .

٧ § - أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى و إن نضع المبدأ الآتي : كما أنك تقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغبتهم وإما بمجهاهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه البصيرة نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل الإنسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهر ، يلزم أن يفعل الإنسان في كل فرصة باستعداد خالق معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أغنى أنه يجب على الإنسان أن يفعل باختياره الخروا أن لا يكون عزيمه سببا إلا عن طبع الأمور ذاتها التي ياتى بها .

٨ § - وإن التفضيلة هي التي تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذي يحصل تبعاً لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعداً بالتفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

٩ § - يوجد في الإنسان ملكة تسمى الحق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

١٠ § - فساد آفة - في هذا الباب ف :

١١ § - استعداد خلق معين - أي تأتت فساد آفة عما يفعل ويرى سبيل عب الخير بفساد .

١٢ § - وإن الفصيلة هي التي - يرف أرسطو تعريفاً للفصيلة في موضع أوسع في كتابه هذا .

١٣ § - ملكة أخرى - القول مثلاً .

١٤ § - الحق أو الكيس - فساد في ملكة جديدة أو يتكلم عليها أرسطو أن هذا وجه إيجابها مثلاً ربما . وجه الصعوبة التي تتغير بغيره لا يحصل فساد الوجه الآخر به - لأن - آفة في هذا ( العربية ) كلمة صارها .



ما يساعد على الغرض الذي قصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فإذا  
كان الغرض حسنا فهذه الملكية مدحوجة جدًا . وإذا كانت قبيحا فالخلاق ينبغي  
خشا . من أجل ذلك علينا أن نقول عند الكلام على الناس المذمومين منهم أن يكاس  
ولم نقل إنهم خبيثاء . ك ١٠ - إن التدمير ليس هو تمام هذه الملكية عليها . وغاية  
الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكية . لكن التدمير - وهو باهضة  
النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلناه ولا يمكن أن  
يشاهد بسهولة . إنما استدلالنا عقلا هي التي تحتوي مبدأ الأمور التي نراها فيها  
بعد ما قلنا نقول دائما إن الشيء التالي هو ما يجب أن نذكر فيه . وإنه فوق هذا  
هو في نظرا أحسن الشئ ... الخ الخ . . هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو  
شيء كجها الفسق كأنه يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم  
الذي يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدا بل لئلا إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة  
تصد العقل وتجوزنا إلى الخطأ في المبادئ التي يجب أن نفقد أفعالنا . والنتيجة  
الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا في الواقع ما لم يكن فاضلا .

ك ١٠ - ليس هو تمام هذه الملكية عليها - لأن التدمير ليس قاتلا .

بدون هذه الملكية - فهو يدمر بين ما فاعلة ولا فاعلة .

- التدمير وهو باهضة النفس - فليس يجب أن تكون ملكة بعض الشيء . قد استعمله أفلاطون وذكره أرسطو  
أكثر من مرة .

- كما قلناه - إنما في هذا الباب عيبه ف . م .

- ما قلناه نقول ... هذا استدلالنا لم يتم . وهذا كذا في بعض راجع كتاب الحركة

في الحيوانات - ١٠٥٠ من أرسطو .

- الرذيلة تعبد النفس ... - مبادئ الطبيعة كلها أفلاطونية .

- والنتيجة الواضحة - نتيجة ليست لازمة لنا فندعي . وربما كان أكثر مقبولا في هذه النقطة أيضا .

الباب الحادي عشر

في ماضي هجرية - القضاء من القضاء من القبح ليس في الشر الخاص فلهذا ما لم يرد العقل  
وبتوهم حادثة اجبارية - نظرية شرعية في طبع القضية حادثة في جبهة واحدة في الجرح الآخر - العضوية  
لا يمكن ان تكون بالحق ولكن لا قضية بدون عقل - ثم في جميع ذلك أفضل من الحكمة وهو لا يعنى  
الاف -

١٨ - هذه الاعتبارات ترجعنا إلى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة .  
يمكن تفصيلها إلى فضيلة مكتسبة وإلى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب  
الأولى إلى الثانية توثر أن تكون هي النسب عينها بين التمييز واليكاسة . وهذان  
النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة  
التي يهتما الطبع بإيصالها إلى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يرضى في الواقع أن  
كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فينا على قدر ما يتأثر الطبع وحده . وعلى  
ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا ومعادين وحكاما وشجعانا ولأن نخشى في نفوسنا  
فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا  
أخر أيضا أعني الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على  
نحو غير ما أودعه الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

١١ باب الحادي عشر ... في الأدب الكبير في اب ٣٢ روى الأدب الى أو يدعي له ١١

١٨ - فصفة مكتوبة - وبما يجوز أن يقول إن هي فصفة الأصلية، وإن الفعيلة الفعلية هي الفعلية  
التيها وليس التي هي فعلية، ومنه الأمر الثاني - هو أنه أن يقول إن الفعيلة هي التي هي الفعلية، الاستعداد  
التي هي الفعلية، وإذ والكيف الذي يكتبه إزاء المادة، راجع إلى سببي، وإذا قد خلف ك ٢ ب ١ ف ٢  
- ولكننا لمناجات - هذا القرب - كما يظهر - لا يجعل الحركة أمر عامي -

العصبة بعد ما الحاص .. لأن العصبة في أصلها إرادية ولا حيلة لها في الاستعدادات التي تقبينا  
من العظم وعاءه .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد  
تنبه أنها ما كانت إلا للضمير . وأقل مشاهدة كفى في رؤية هذا وفي الاعتراف  
بأن حلقها كان جسم ثقل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد  
السطوات لأن النظر يعوزه . § ٢ - لكن متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم فإن ثم  
يتغير حاله تغيراً شديداً في طريقة فعله . وإن استعداد الأخرى مع بقائه على ما كان  
يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو  
الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذي ليس حظه إلا الترابي المجرد يوجد ملكة  
مميزان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد التقاليد أيضاً بالنسبة للجزء الغليظ إحداها  
التي هي الفضيلة الطبيعية والغريزية المختصة . والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى  
الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون البصر والتدبير . § ٣ - من أجل ذلك  
زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعاً مختلفة من التدبير .  
ولقد كان سقراط في تعاليله محققاً بالجزء مطلقاً بالجزء . فقد نفدع إذ ظن أن جميع  
الفضائل ليست إلا أنواعاً مختلفة للتدبير ولكن كان محققاً بقوله إنها لا توجد بدون  
التدبير والضمير . § ٤ - والذي يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ - متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم . وهو لا يرد ، بل هو في سبيل نظرية الأناضول ٢ - ٦ ف .

§ ٣ - ولقد كان سقراط في تعاليله محققاً بالجزء مطلقاً بالجزء . وهذا كان من الصعب أن نقول

الطبيعة لا أية ظاهرة من هذه الظواهر بل هي أرسطو . إن سلطة طيبة العقلية هي الدعوة التي  
التي هي "الطبيعة" وفي "الطبيعة" ما . ولكن لا أحد الرأي القائل الذي يفهم هذا أرسطو .  
كما لا يوجد في ذلك "الكيس" بل سقراط . وليس من الخاص مع ذلك أن يكون أرسطو قد  
الصدق . فبعد استاذه هذه الطريقة التي يشهد أرسطو في ذلك سقراط إحدى نظرياته .

§ ٤ - اليوم - يرى "فولش" في طبعه "الأدب أن أوديد" أن معنى هذه الكلمة هو "يوم

وقد عاب مذهب أرسطو على مذهب الأكادمي" .



الفضيلة بأن يقال إنها عادة حلقية لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق بهذه  
العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا  
المطابقة للتدبير . وهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبنوا بنوع ما أن هذا الاستعداد  
الخالق الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ — ومع ذلك يلزم التوسع  
في هذا التعريف بتعديله . فإن الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو  
مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له .  
وإلى أنكر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى حجة من القول بأن  
سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواع مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها  
أنواع من العلوم ، وأما نحن فلا نرى أنه لا فضيلة إلا مفترقة بالعقل .

§ ٦ — يبقى إذن واضحاً على كل ما قيل آنفاً أنه لا يمكن الإنسان أن يكون  
بالمعنى الخاص طيباً بلا تدبير . وأنه لا يمكنه أن يكون مدبراً بلا فضيلة حلقية .  
هذه الاعتبارات تفيدنا أيضاً فى الحكم على صحة النظرية التى تقول : " إن الفضائل

— المطابقة للعقل المستقيم — هذا هو التعريف الذى أعده أرسطو وسطره فى كتاب ١ ب ١٢

§ ٥ — أنواع من العلوم — يمكن لسقراط أن يظهر . هذه الفكرة التى ينبغى إسهامها .  
فإنه فى "هيون" مثلاً يذكر أن الفضيلة ليست حكمة . فإما لا تتم . وهذا التعريف هو ما مر  
فى "فردوس" من "أول حوارات" لبلوتارخ .

أما نحن — نرى ونذكر فى حجة "الأول" أن أرسطو لم يصر ذلك "نحو المظاهر" .

— لا مفترقة بالعلم — الفرق الذى يريد أرسطو أن يصره بين مذهبه ومذهب أمانافه هو أن العقل  
هو ربه حكمة مفترقة من حكمة وهو الذى يبرره .

§ ٦ — فى الحكم على صحة نظرية — من الممكن أن يكون هى نظرية ألامفون التى لم يصرح بها  
فى حواراته إلى وقتنا هذا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »  
 « مواضع الطبيعة لا يجمع الشئ بينهما جميعا وبلا استثناء ، وأنه يمكن أن تكون له »  
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد . . . يلزم القول بأن هذا التنبه »  
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة . ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل »  
 الأخرى التي تجعل أن الاتساق الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا »  
 الاتساق سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها »  
 جميعا . ٧ § - من الحق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية »  
 في شئ ، في الحياة فهي ضرورية لما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بحزء من أحواء »  
 النفس وأنه ليس لأرادتنا اختيار فكرة بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة »  
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرعى إليه وما دام التدبير هو الذي »  
 يعمد لفعل كل ما يلزم ليبلغ هذا الغرض . ٨ § - ولكن مهما كان التدبير أفعلا »  
 فإنه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من »  
 نفسا الذي هو أحسن منه ، بل شأبه شأنه الفطنة فإنه هو أيضا لا يتصرف

الذي هو وحده يشملها جميعا . - قد يفتش من يفهم . - ما قيل أنه جواز من يفتش  
 سطر له .

٩ § - معروفا من أمهات النفس . لا يجوز أن نرى من الجزء الذي يملكه أنه يقع العقل .  
 ١٠ § - يتصل على الحكمة . من هو يملكها أم لا يتصل به يملكها أم لا يملكها أم لا يملكها أم لا يملكها  
 من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يملك من العقل ومن جهة العقلية وقد خرج أنه الحكمة لا تملكه شيء  
 بل العاقل في الحياة فكل من العاقل أنه يملكه من جهة العقل . ولكن لما كانت الحكمة تتصل بالعقل  
 ملكات فهو يملكها . فلو أن العقل لا يملكها في العقلية العقلية ، فإنه يملكها في العقلية العقلية .  
 فهي ملكة من " العقل " .

في الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التي تكفلها لنا . فوظيفته هي أن يؤتي بعض العلاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتي الصحة نفسها . وأخيرا فإن إسماع هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زعم أن السياسة تأمر حتى الآفة بحجة أنها هي التي تأمر بكل ما يقع بلا استثناء في الملكية .

لا تصرف في الصحة تصرف السيد . بل كان الأوفق أن يقال : " في استعمال الصحة " كما يؤيده  
 سينيكا . فان القلب يكتسب الصحة بحدوثه . وعلى الإنسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التي آتاه الطبيعة  
 . بأمر على ما ينبغي .

... لا يؤتي الصحة نفسه . بل يوضح الأساس وتأييده .



## الكتاب السابع

### نظرية عدم الاعتدال والملازمة

#### الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال واليهيمة - القسوة - الحاجة الملحة إلى بقوة توثيق  
أن تكون قسوة - كلمة الاستراتيجيين - الخط الذي يقع في هذه البحوث الجديدة بدأ مرض الواقع  
والأمر القوي على وجه الأمر ثم ما قبله المشاعر المتعددة - في الاعتدال واليهيمة على المكونه - وأن  
يقول في هذا الموضوع -

١ - على أن كل ما تقدم يلزمه القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث  
جديدة أنه يوجد ثلاثة أنواع من الشغب ينبغي على الخصوص اجتنابها في الأمور  
الأخلاقية : وهي الرذيلة ، وعدم الاعتدال الذي لا ضابط له ، والجفاء الذي يسقط  
بناء إلى مستوى اليهائم . وإن ضلتي اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية  
الوضوح : فمن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي  
يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي يفرغ منا ، أما المشكلة التي هي

- في الأدب الكبير - في الأدب الصغير - في الأدب إلى أوبديم - في الأدب  
في - الأدب الذي ينبغي - في الأدب الذي ينبغي - في الأدب الذي ينبغي - في الأدب الذي ينبغي  
لاعتدال لأنه التواضع فيه .

- إلى مستوى اليهائم - مضطرب إلى التعبير عن الفطرية إلى عمدة -  
- التي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي يفرغ منا ، أما المشكلة التي هي

ضد الخفاء البهيمى - فاليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية بأسلة وقديسة .  
وذلك هي على التحقيق فكرة "هومبروس" في إحدى قصائده إنه يمثل "فربام" <sup>٢٥٩</sup>  
بمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بأبن بعض الآلهة من أن يكون إنسانا لبعض الناس" .

فلن صح كما يقال أن الناس يرقون إلى صف الآلهة بفضيلة معجزة . يكون ذلك  
بداهة باستعداد خلقي من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالمتضاد للخفاء البهيمى  
الذى نكلمنا عليه . ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة لوسا من متعلقات البهيمية كما  
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فإن  
الخفاء البهيمى هو أيضا شيء مخالف جدا للرذيلة نفسها . § ٢ - لا شك في أنه  
من النادر أن تجد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثروه الأسبريتيون إذ  
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبونه به كثيرا "إن هذا رجل قدسي" . لكن  
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس . ولا يكاد يصادف الا  
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الخفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .  
وقد يخلصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشثوم . ولقد

— نصية فوق القدسية — يظهر أن في هذا القول تلو إذا لم يطر إلا إلى الرذيلة المتطرفة هذه النفسية .

راجع هومبروس الآلهة الشيد ٢٥٩ بيت ٢٥٩

بهيمية ... بأنه — راجع الفكرة الخالصة هذه في الدراسة لـ ١ بـ ١ ٢ ص ٩ من ترجمتي  
طبعة الثانية .

— التعبير الذى يؤثروه الأسبريتيون — يذكر فلاطون هذا التعبير في "موبون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - صوف — في هذا الكتاب ص ٥٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إلا أن نبحث عدم الاعتدال  
والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذي يذلل الشهوات والنبات الذي به يكون  
الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين . لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل  
واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشقيه تماما بالفضيلة والرذيلة ،  
ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ - وفي هذا يلزم أن يكون العمل  
كما في سائر البحوث الأخرى بأن يبدأ بتقرير الأحداث كقائدها ثم بعد وضع  
المسائل التي تنبئها يجب التوجه إلى إيضاح الآراء المسماة على العموم في أمر هذه  
الشهوات على هذا النمط . فإن لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين  
أكثرها والرؤساء منها . لأنه متى حُلَّت النقط الصعبة حقيقة ولم يبق بعد إلا النقط  
المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع وانفكا على قدر الكفاية .

§ ٥ - على هذا من المسلم أن الاعتدال الذي يضبط النفس ، والنبات الذي  
يعرف كيف يتعامل كل شيء ، هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقان بالإحترام .  
وعدم الاعتدال . والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان فيهمان ومدمومان . وعبد  
جميع الناس أيضا أن الانسان المعتدل الذي يضبط نفسه هو في أن واحد الانسان  
المستمسك دائما بالعقل . في حين أن عدم الاعتدال هو أيضا الانسان الذي يخرج  
عقل العقل ويتركه . فإن عدم الاعتدال يقرئ نفسه بملكها شهوته وهو عالم بأن

- م ١ - في سائر هذه النقط عند بعض علماء الفلاسفة .

§ ٤ - كما في سائر البحوث الأخرى . هذا هو الوجه الذي ذكره في المتن .

- الأحداث في سائر هذه النقط .

§ ٥ - النفس يضبط نفسه . يعرف كيف يثبت على أهدافه . حين من الأحداث التي تهمه .



ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذي يعلم أن الرغبات التي تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى معاوعتها بفضل العقل ، وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما ، لكن هنا ينقطع الوفاق في الرأي ، فإذا كان البعض يعتبرون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فإن آخرون ليسوا من هذا الرأي . كذلك إذا كان البعض يسمون الفاجر ذميم الاعتدال وعدم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ - أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجمع مع عدم الاعتدال . وأجبا ، يسلم بأنه من الممكن أن انسا مدبرين أيضا حقيقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخران فإن وصف عدم الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

فلك هي أشهر الآراء في هذا الموضوع .

- ينقطع الوفاق في الرأي - هذا الخلاف وارد عن فرق ثانية في اللغة .

عص المغيرة - ذلك لأن ليس لدى المدبر راع أخلاق قبل الخطيئة - أما عدم الاعتدال فإنه من صد ذلك يشهد بأنه يعلى الشر ويقلوم بقدر ما يستطيع .

§ ٦ - أما التدبير - مسألة أخرى وفهنة وربما كانت لما كنت على البحث فيما بهذا البسط .

## الباب الثاني

يصح عدم الاعتدال - يكون الإنسان عديم الاعتدال وهو بأم أنه كذلك - فليس سقراط الذي يفرض  
أن الرأية ليست الشئ ولا تهيض الجهل - رددت عن هذه الطريقة - ويرى نتيجة من الاعتدال وعدم  
الاعتدال على حسب الأسس - "بوجوه من فوكس" - أستاذ الفلسفة - في عدم الاعتدال الصلح  
ولهم - حاشا لهذا في الأولية في عدم الاعتدال .

١٤ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن الإنسان  
يرك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله ، حتى أنه قد يتصور أحبا  
أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالم حقا ، يفعل ، لأنه " كما كان يعتقد  
سقراط " يكون فوق الطائفة أن تسلط الإنسان على العلم ويؤثره إلى ذلك هو أولى  
بأنفس عديم . ولقد كان سقراط يفتض على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم  
الاعتدال يعلم بالضيوط ماذا يفعله ، حتى أنك إن كان عديم الاعتدال نفسه بحاجة أنه  
لا أحد يستلزم عالميا غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يفيد عنه إلا بسبب الجهل .  
٢٤ - هذا الرأي مضاد صريح للتضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهرانينا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ١ - ٤ في الأدب الصغير ١ - ٢

١٤ - المسئلة الأولى - هناك في الواقع مسألة من أهم المسائل وأبسطها معرفة بالخاص الأسس  
ما يكون والأصغر ما يكون المصلح الإنسان .

- سقراط - حتى إحدى النظريات الحديثة - والمطلوبة في العلم - يعود إليها مشرب كذا .  
والذي يرى في أنها لا علمية ولا يصور علم الجهل ، أو لا علم يقين كذا واستنباط . والجمع على  
العلم من "معرفة من" من ١٠٩ و ١٠٩ و "معرفة من" من ١٠٩ و ١٠٩ و "معرفة من" من ١٠٩ و ١٠٩  
من ١٠٩ و ١٠٩ و "معرفة من" من ١٠٩ و ١٠٩ من ١٠٩ و ١٠٩ .

٢ - مسد صريح التضاد - نحن لا نرى من العلم - فلا شك في أنه توجد حالات يكون  
في الرأية لا يمكن أن نسب إلا إلى الجهل ولكن في أكثر الحالات لرجل الذي يرك نفسه إلى الرأية

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا الخط الخاص للجهل الذي يقال عنه هذا . لأن من البديهي أن عدم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل المدح . § ٣ - من الناس من يقولون بعض فقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط " نعم إنه لا يوجد في الإنسان شيء أقوى من العلم " . ولكنهم لا يوافقون على أن الإنسان لا يملك أبدا سبيلا ضلما يظهر له أنه الأحسن . واعتادا على هذا المبدأ يفررون أن عدم الاعتدال حينئذ يسمو به اللذات التي تسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء . وليس له إلا الرأي المجزؤ . § ٤ - لكن إذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم . إذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فيه الشهوة . كما يتفق لنا في التردد في ميراث الشك يجب أن يغفر لعدم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتأزعه . في حين أنه لا يسمح بالرافة في سوء الخلق ولا في أي أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باليوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذي يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

بعد حتى أنه يعمل الشر ومع ذلك هو لا يميل شهوة . هو أن نظرية أفلاطون تصور الأخلاق الساري  
التي يشعر به غير طبع الإنسان . أنه يفتقر إلى أن يكون حارس خرف . العلم وما الحقيقة . وان أرسطو  
في حين في آخر كتابه الثالث سيورد أن الكبرياء من أجل نظرية أفلاطون .

§ ٣ - ومن ذلك من المذهب السبعين بالاعتدال أن أفلاطون يعني أرسطو بهذه الإشارة وربما كان  
هو " كرسوقراط " أو " كرسوقراط " .

— رأي المجزؤ — هذا في الواقع رجوع إلى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يفهم — نجد أرسطو أن الاعتدال الذي أدهش على مذهب سقراط يدعو إلى تسامح واسع  
به من يتفق بالرافة . والواقع أن طرفا من طرفي الاعتدال لا يستطيع أن يربط الخطيئة  
بقدرته وليسوع .



— 222 —

نفسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائما عن عزتنا التي عزيناها فنتفق أحيانا أن يكون عدم الاعتدال محمودا . مثال ذلك مركز "نيوتوليم" في "فيلو قبط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استساكه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤثله ألما شديدا . § ٨ - أكثر من هذا أن الدليل السفسطائي متى بلغ به الحال إلى المدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون بإثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها ، غير أن الدليل الذي يأتونه لا يصير إلا مدعاة للشك والحيرة لأن المدعي حفيظ ينفق مقبدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن إلى نتيجة لا تلائم ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة إلى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول إلى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوج بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكن أوضح ذلك أقول : إن عدم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تسلط عليه يفعل ضدهما بفكر تماما . فإذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إثباتها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

- مركز "نيوتوليم" - رابع "فيلو قبط سوفكل" . حيث ٩٦ ص ٣٠٩ من طبعة فيرس جيهو .

§ ٨ - الدليل السفسطائي - هذه الفكرة لا تصل مباشرة بإثباتها إلى حقيقة - فلا شك في أن

أرسطو يريد أن يقول أن الاستدلال الذي يجري السفسطائي لا يصح إلا لإثبات حقيقة وهو لا يستبره .

§ ٩ - سوء التفكير ... فضيلة - لأن مدعي الاشكال بعد مدعوا سوء الفهم الذي هو وجده حسب

صوابه .

- الحسنة في الواقع قبيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجري إلى حسن الفعل لأنه من بعض نواحي .

§ ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده - هذا الالاء ضمن الموجهة إلى مذاهب أفلاطون وغيره من

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الإنسان الذي لا يبحث عن الدقة تبعاً للتفكير بل يبرز  
تأثير عدم اعتداله . لاشك في أن مشقة الأكل أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ،  
لكن عدم الاعتدال الذي لا يصبط نفسه مصداقاً للمثل السائر عندنا : " إذا كنت  
تغني بالماء فقيم تشرب أيضاً " فإن كان قد فعل تبعاً لاعتقاده فيمكنه الكف عن فعل  
هذا الذي يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه في فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك  
هو يفعل ضد ما كان ينبغي . § ١١ - وأتوا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال  
أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فإنما ينبغي أن يفهم من أن يقال على الإنسان  
بصفة مطلقة إنه عديم الاعتدال " لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم  
الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصفة مطلقة على بعض الناس أنهم  
عديمو الاعتدال .

§ ١٢ - تلك هي المسائل المختلفة التي يمكن أن تعرضها فيها ما ينبغي أن  
يفعل ومنها ما يجب تركه في ناحية لأن حل شك يتعارض فيه لا ينبغي أن يكون  
الاستكشاف الحق .

الإنسان الذي يقول الحق ، يجب به يكون خيراً من الذي يصدقه بعض الجهل إذا كان يعمل كما يقال هو  
الصفة كلها ، لأن الشرع إذن يحدده بما في حين أن الأمر لا يتم حتى ، وإيصاح . وهذا هو ما يقدر  
بأنه هو القدرة على فهم حده .

• عدم الاعتدال السائر عندنا . ليس إلى حد كبير يطبق هذا على الإنسان .

§ ١١ - لكل نوع من الأشياء . الأمر أعظم من هذا ، عدم الاعتدال ، والاعتدال لا يطبق

الأنواع من الأشياء محدودة جداً . وأرجع ذلك إلى § ١٠ و ١١ .

§ ١٢ - يجب تركه في ناحية . وعلى ذلك فإنما يفهم من بعض هذه المسائل ولا يراه من

أحدنا . ولا شك في أنه السبب في ذلك أنه قد لا ينبغي .

الاستكشاف الحق . - إن هذه المسائل لا تكون إلا حجة الاستكشاف الحق هو أنهم وجدوا .



## الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هو بطريق عديم الاعتدال عن كل شيء؟ أم هل يفتقن فقط  
 على أمور من صنف معين؟ بالندمية الخطيئة أنظر خطوة متى كان يرتكبها عائلا بها . إبداع الخطأ الذي  
 يقع فيه عديم الاعتدال . يجوز أن يعرف الندم العامة دون أن يعرف في الحالة الجزئية التي فيها يفعل  
 ويطبقها عليها . قياس عقل . عديم الاعتدال لا يعرف إلا الخطأ العام ولا يعرف الخطأ الكلي . التركة  
 النهائية لطرفات سفرته الذي يعتقد أن الامساك لا يفعل الخير إلا سميت الجهل .

§ ١ — النقطة الأولى التي يلزم ايضاها هي البحث فيما إذا كان عديم الاعتدال  
 يعلم أولا يعلم ماذا يفعل . وإذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقدر بالنسبة لأي شيء  
 يمكن أن يكون الانسان معتدلا وعديم الاعتدال . أعني أن أقول هل هذا بالنسبة إلى  
 كل نوع من اللذة وإلى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة إلى بعض لذات وبعض  
 آلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يالم كل شيء بقبول  
 هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيان مختلفان؟ وإلى هذه المسائل يمكن أن يضاف  
 غيرها من قبيلها تماما تتعلق أيضا بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ — ولنبدا بحثنا بأن نسأل عما إذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال  
 يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص  
 بالاستعداد الخلقي الذي هما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

باب الثالث — في الأدب الكبير ٢ ب ٥ و الأدب إلى نوميديك ٢ ب ٣

§ ١ — النقطة الأولى التي يلزم ايضاها — هذا موضوع هذا الباب .

— تم — في الباب الرابع .

— الاعتدال . . . والحزم — راجع ما جئنا في الباب الخامس والسادس .

— من قبيلها تماما — مسألة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عدم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص  
إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم  
بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عدم الاعتدال لوس عدم الاعتدال لحدين  
السببين مجتمعين. وسنرى فيما على ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن  
ينطبقا على كل شيء أم لا. فإن الإنسان الذى يسمى عدم الاعتدال بوصف عام  
ومطلق لا يكون مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء. بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء  
التي تنبه شهوات الفاجر. بل لا يسمى عدم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما  
يتكبد نفس الأمور التي يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتعد عدم الاعتدال بالفجور تماما،  
بل بسبب أنه يكون للفناء هذه الأمور على حال خصوصية ما. فإن الفاجر هو فى الواقع  
مستوفى إلى خطيئاته بعض اختياره معتددا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة. أما  
الثانى فهو على اللذة ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذة التي تعرض له.  
٣٤ - على أنه لا يتم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فإن الرأى  
الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال. وقد يقع  
أكثر من مرة أن الإنسان مع كونه ليس له فى الأشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق إليه  
أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم. ٣٥ - فإذا ادعى حينئذ  
أن الإنسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما لوس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

٣٥ - غير صحيح مجتمعين - أى بالاعتدال والذاتية -

وسنرى فيما على ٣٤ فى باب الرابع وما قبله.

٣٤ - الأمر هو الواقع. - هناك فرق بين عدم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكون نفسه  
وسنرى أن الأمر يرتكبه أن شهواته لها قوة مازلة.

٣٥ - مجرد رأى - راجع فى سبق ٢ ف ٤ هذه نظرية واضحة.

ميلا لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيها بعمومه علما أصكيدا كما يشبه قدر الكفاية مثل "هرقليط". ٥٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين ، فانه يقال على هذا الذي عنده العلم ولا ينتفع به انه يعلم . كما يقال على من يعمل به سواء بسواء ، فليس إذن سواء من يأتي الخطيئة علما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها ، ومن يأتي الخطيئة علما بها نفس ذلك العلم وهو يرى في اخال الخطيئة التي يرتكبها . فان الخطيئة في هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون في حين أنها ليس لها هذه الخطورة حينما لا يرى الفاعل ماذا يفعل . ٥٦ - ذلك بأن القضايا والمفاهيمات التي تعين أفعالنا هي على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضد ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة ، وما الأفعال التي تأتيها في الحياة إلا أحوال خاصة دائما . ولقد يمكن حتى في العام نفسه أن نميز فروق : فتارة يشخص بالشخص ، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولتخذ مثلا هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالتقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

٥٥ - مثل "هرقليط" ... يعني مدعى هذا الفيلسوف كذا - راجع في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ حكاية هيرقليط الذي كان يعتبر فريد رأي فيه علم سواء بسواء .

٥٥ - ولكن المراد ... معنيين فلفظين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

٥٦ - القضايا والمفاهيمات - راجع تاسيل ك ٦ ب ١٠ تعرف .

- بدلا من الشخص - ژدت هذه الكلمات .



بأنس . وإذن ...<sup>١٠</sup> لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الغلاتي هو غذاء جافا، أو إذا علم يمكن في الحال الزاهدة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذي يفصل هذين النوعين من الفضائيا . وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخلف في حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجهه عينه أو على وجه آخر وإن الشان فيه في حالة أخرى أن يكون اعتقاده تخافة بلغة .

§ ٧ - يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجود التي جنتا على بنائها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينفذ به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التي فيها الانسان . بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وأنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك في النوم أو في الجنون أو في السكر . أو به على هذا أنت . الشهوات وفي استوائ علما أنتجت نتائج مشابهة . فإن نورات الغضب ورغبات الحب والمببول الأخرى من هذا القيل تقبل بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عددي الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة . § ٨ - وإن إجراء الأقبسة التي يهتدى إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلا على أن المرء مالم ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

- واد - . ثم أيسر قياس أن النتيجة واضحة كل توضيح . بل أنه يمكن أن يتم شكك  
فصل الحرية فكون حاسة بالشمس أو الشمس . الذي ينكر به .

§ ٩ - على حسب حالة الفرد الانسان . ملاحظة شبكة ومحنة سوف تصلح لأوضح ظاهرة عدم  
لاعتدال ومواز الخفية .

في عمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا و يروي لت من شعر "أفريد قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقضية التي يتعلمونها . لكنهم لما يتألموا العلم لأنه لكي يتألم المرء العلم حقيقة يلزم أن يثقل في نفسه ولا بد من الزمان لتعقير هذه الغاية ، على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديدي الاعتدال يخصوصون في علم الاخلاق في هذه الظروف كما يلقى القائلون أدوارهم على مسارح اللعب .

٩٤ - على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهناك إيضاحها : في الفكر الذي يحل على الفعل يوجد بدا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث بحرية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا ، ففي تكوّن في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تفر النتيجة التي تنتج منها ، وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله ، لغرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولتصف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والحرفي هو حلو" فالضرورة

٩٥ - شعر "أفريد قل" - قد يكون من الصعب بيان أهمية التي جعلت أرسطو يؤثر هذا باراد اسم "أفريد قل" دون مسواد - وربما كانوا يحفظون الأطفال شعره لئلا يكونوا أسطفا ، لأجل أن يبين أن عديدي الاعتدال هم حضور دهم كذا ، يريد أن يقول بأنهم قد يروونا لأشعار المصنعة المعينة كأشعار أفريد قل . وفي كتابه "النفس" ب ١ ف ٤ ص ٢٥٨ من ترجمتي يروي أرسطو من شعر أفريد قل معنى ومغزى يريه نود هذه القصة .

- حال هؤلاء التلاميذ ... القائلون - أن مع أنهم ليس في عرسهم أي أثر فاصدون .

٩٦ - على أنه قد يمكن أيضا إيجاد - يعود أرسطو هنا بالتحصيل إلى إصاح لم يرد فيها شيء على أن أشار إليه - وربما كان هنا شوبش في عبارة التي ، لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إبرازها قبل يكون المعنى دائما وحسب .

- علة طبيعية - يظهر أنه كان الأول به أن يقول "مستطبة" .

- قضية فريدة - هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذي يمكن أن يفعل وليس له مانع النسبة يحقق على الأمور المختص بالنتيجة التي  
استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ - وانفرض على ضده ذلك أن لدينا في الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق  
اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول  
في الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذي هو تحت اعتبارنا حلو. فإذا كانت  
هذه الفكرة الأخيرة هي حالا في ذهننا وأن الرغبة قد هاجمت في أنفسنا فنتبع إذن أن  
فكرة تقول لنا بالاعتقاد عن الشيء، غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد  
من أجزاء نفسه ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال في هذه الحالة  
إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الإنسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو في ذاته  
ضد الفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على  
التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هي الرغبة وحدها التي هي ضده . § ١١ - وإن  
ما يصير اليائس غير عديم الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك  
العام وليس لها إلا ظاهرات الأشياء الجزئية وذلكها .

§ ١٢ - كيف يتلانى جهل عديم الاعتدال ؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد  
أن فقد ضبط نفسه يعود إلى العلم ؟ إن الإيضاح الذي يعطى ههنا هو عينه الذي

- ما دام أنه استنتجها - وأن يقول الشيء الذي ظهر له هو -

§ ١٠ - ونفرض على ضده ذلك - لاشك في أن هذه الفروض تزيان القلبية الالمانية هي بعبارة  
الغريزة ولكن الانسان في عالم الأسماء يعمل من غير أن يتكلم بهذه اللغة .

§ ١١ - ربما هو أنها ليس لها الإدراك العام - كذلك لا يمكن أن يقال إنها تلك القضية الجزئية ،  
فإنها نفس احسانا طبعا الأتي - التي ترهب فيها وتلقها اليه بمرارة مرارة .

§ ١٢ - كيف يتلانى جهل ... - استطراد يقطع سلسلة غدا .

- بعد ان فقد ضبط نفسه - قد زدت هذه الكلمات التي ليست لا تعبيرا لمباراة اليونانية و بها يحسن  
نفسها .



يقال في الانسان السكران وفي النائم. ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من نجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء القسبولوجيا .

١٣٩ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في اقراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجليل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنتيدفل" . وخطؤه أت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدي إلى العلم كما يؤدي إليه الحد الكلي . ١٤٨ - وتتحقق إذن الظاهرة التي ذل عليها سقراط في بحوثه . فان الشهوة بتأثيرها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أي العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا يجذبه الشهوة ولا تفهقه . بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تغلب عليه الشهوة .

١٥٨ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أو لا يعلم . وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يفارغ خطيئة .

١٣٨ - لما كانت قضية الأخيرة : "دائما لا نسلم الا بفتح الضم لنسلم الاعتدال الذي يداهمه" .

١٤٨ - العلم الذي يأتي من طريق الحسية - أي القضية الحركية الخاصة بالشيء الخلق الذي تعرفه زيادة الحساسية .

الشيء تغلب عليه الشهوة . أو التي تبعه اذا كانت هذه الشهوة مطابقة له واذا كان يتكلم بذلك أن تسبح كانهوى .

## الباب الرابع

ماذا يعني أن يعدم الاعتدال ما عودا على حاله ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام -  
الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال بتعلقه على  
المعصوم بالذات الجاهلة - الفرق بين الرغبات الشريرة والمقصودة وبين التي ليست كذلك  
في بحث هذا النوع الأول الانحراف وحده هو المقصود - "نيوي" و "الطوبوس" - عدم الاعتدال  
والاعتدال المتأخرين للصور والفتنة .

§ ١ - أمم الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن  
كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائما بصورة نسبية وخصوصية ؟ وإذا أمكن  
أن يكون الإنسان عديم الاعتدال مطلقا فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم  
الاعتدال على هذا المعنى ؟ تلك هي المسائل التي يلزمها درسها عقب المسائل المتقدمة .  
بدلًا من الواضح أنه انما في الذات وفي الآلام يكون المرء معتدلا وحازما أو عديم  
الاعتدال وضعيفا . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلحق بعضها ضرورية  
والأخرى مباحة جدًا لرغباتنا ولكن يمكن أن نكتفى بها إلى الانحراف . فالذات  
الضرورية هي لذات الجسم . وإلى أطلق هذا الاسم على جميع الذات التي تتعلق  
بالتغذية ودوامي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كذا

- الباب الرابع - في الأقسام الكبير ك ج ب د و الأقسام الأربعة ك ج د هـ -  
§ ١ - أمم هناك بصورة مغلقة - هذه هي إحدى المسائل التي أتت في آخر الباب الذي ف ١٠  
- حجة وبرهنة - أي واحدة أو أكثر من تلك التي لا يمكن أن تكون الجوانب الخمسة .  
§ ٢ - بعضا ضرورية - وهي - حاجات التي هي ضرورية ما زالت الجوانب تتعلق بها - وبغير  
ذلك أو بطور ضئيل جدا .  
- ودون عن الحب - لا يمكن أن يضع الإنسان هذه الحاجة بأزاء حاجة تغذية يجب لا تكونه إلا من  
سنة وتلك في من معينة أخرى - حتى يحيا بجسم المرء فأنها ليست مطلقة أو ضرورية كالغذاء واللباس .

فلما ... إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذلك أخرى على ضد ذلك ليست  
من الضروري في شيء . ولكنها في ذاتها أهل لأن تطلبها . مثال ذلك الظفر  
في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذلك  
معا . ٣٥ - إذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتكون نفوسهم  
هذه الذات الى ما وراء ما يبعده العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف  
إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر  
الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطبق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق  
لأن الإنسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك  
الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة . كما أنه لأجل تعيين "إنسان" يضاف  
الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد تخصص يقال الظاهر في الألعاب  
الأولى . فإن الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم  
العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر  
كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مدموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط  
بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء كان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي  
فقط . بيد أنه ولا واحد من جلت على ذكرهم يمكن أن يكون مدموما باعتبار  
أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

٣٦ - لأجل تعيين "إنسان" - كان ذلك اسم مصارع ظهر مرات عديدة بالمخ في الألعاب الأولى  
ودورثه الفجور . أي شك في حدود الخطيئة . راجع الأدب الى أوليمبيو جيو فريش ص ١٦١ و ١٦٢  
... يمكن أن يكون مدموما - فإن عديم الاعتدال في أمر الفجور يسمى خطيئة وعدم الاعتدال في أمر  
الشرف يسمى عارفا ... الخ .



§ ٤ — لو اس الخال كذلك بالنسبة لمنع البدن التي فيها يقال على انسان انه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذي في هذه المنع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع والحسار والبارد ، وعلى جملة من القول ذلك الذي يطلب احساسات النفس أو الذوق أو يتقبحها لا باختيار ارادته الخلق بل ضد اختياره وضد قصده ، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شيء . كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان انه عديم الاعتدال في أشياء خاصة بأعيانها : في أمر الغضب مثلا . بل يكفي بأن يقال في حقها وبصورة مطابقة انه غير معتدل . § ٥ — ولكن أمكن أن يثبت في هذا الكفى للافتناع بصحته التنبيه الى أن في التمتع البدني بتحقيق معنى الرخاوة الذي لا ينطبق على أي شيء آخر من أنواع التمتع التي جئت على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم في صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم في هذه للذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال . والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة بالذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وإن كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فإن روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلط كل يسلط بالاختيار . غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمنع البدن . مما سبق له ج ١١ قد فرأى مضمونا أن الاعتدال في عدم الاعتدال يجب أن يشمل لذات البدن وعلى خصوص لذات النفس .

§ ٥ — معنى الرخاوة . قد قيل على الحزم الذي يستصعب أن يقوم بذات ولا شكوى .

والحكيم . ما جرد على معنى الرخاوة الفروع العامة لا من غير الرخاوة العامة .

... في هذه للذات الأخرى . لذات تضع وثيرة .

اختيار فكري . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الإنسان الذي مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه إلى الاغرامات ويفر من الآلام التي ليست مخوفة إلا قليلا هو أقسى من هذا الذي لا يفعل إلا متقادا لثورة أشد الرغبات . وفي الواقع كيف بهذا الإنسان القديم الشهوات إذا عرضت له رغبة جموحة كـرغبات الشباب وألم ألم كالذي تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا .

§ ٦ — على هذا ففي الرغبات التي تحركها واللذات التي تتذوقها توجد فروق لا بد من إثباتها فإن بعضها هي بجنسها أشياء جميلة وممدوحة مادام أن بين الأشياء التي نرضينا ما هي بطبيعتها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هي وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذي قررناه فيما سبق مثل المسال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففي كل الأشياء التي من جهة أن إثباتها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الإنسان على أن يميل إليها أو أن ينجبها أو أن يرغب فيها ، بل فقط على أنه ينجبها على وجه معين أو أنه ينجبها بهذا الحب إلى الاغرام . فإنه أعسا يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسحرون لرغباتهم العمياء يجنون بلا حساب في طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبيعتها على نارية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغي حدة وميلًا إما بالفتن وإما بأولادهم أو بالديهم . تلك هي مع ذلك

§ ٦ — التقسيم الذي قررناه في سبق . في هذا التقسيم ستة فئات .

أولادهم أو بالديهم — أن أولئك هذه هي أولئك الذين هم أكثر شهوة من الذين يحبون حدة من أولادهم  
محبين يفرحون أكثر من أن يصعد .





في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذمتكم  
الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يتكلم في الاعتدال  
وعدم الاعتدال يلزم أن يفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بهيئتها  
التي تنطبق عليها الفسادة والفجور . كذلك إنما هو بطريق التشابه وانطلاق أننا  
نقول عدم الاعتدال ونحن نعي الغضب . فينبغي إذن أن تزيد أنه عدم الاعتدال  
في الغضب كما يقال أيضا إنه عدم الاعتدال في أمر المجذوف والكسب .

- في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما - حالة "نيوني" و"ساميوس" اللذين كان الكلام بهما  
في الفقرة السابقة .

## الباب الخامس

في الأشياء إلى من مفيضة بغيرها والتي لتسبح ككذلك العادة - الأذواق السوية والسيئة - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمرفقة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على الحق الفاسق هو الخاطئ للعادة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فلهذا ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الإنسان . وهذا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصبح كذلك بتأثير الحرمانات أو بآثار العادة . بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات أخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ - أعني تلك الاستعدادات الهيكلية السوية ، ومثلها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تفر بطون النساء الخوامل لتفترس الأجنة التي تنزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف " بونت " الذين يقال إنهم يكونون لليلة الشعاء بأن يأكل بعضهم اللحم التي ، وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- باب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٥ وفي الأدب الصغير ك ٢ ب ٥

§ ١ - كما قلت في - في الأدب الصغير ك ٢ ب ٥ وفي الأدب الكبير ك ٢ ب ٥ - وهذا كان أيضا في المذاهب القديمة التي لم تكن لها تعديلات لاجتماعات سواء أكان في تلك النفس أم في الإنسان .

هذه التشوهات الطبيعية - ليست مدعاة القبح على هذا الصنيع .

§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المتحشرون بدمونيه " هي " وكانت هي أيضا امرأة جليّة من أمم البرابرة .

- بعض اللحم البشري - هذا دوني أراه وليس غير خلافا .

- وبعضهم اللحم البشري - إنكم لم تعلموا أيضا أن الكهنة في بعض هذه الأديان الباسية ك ٢ ب ٥ ف ٢ من ترجمة الطبيعة البرية .

يُفسدون أولادهم على موائد المآدب الخفيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشباعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § - ٣ تلك الأذواق سبعية لا تليق إلا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قريانا للاحقة التهمها ، أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهالك الأذواق من جلس تحت حُرْضية أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو فرض أظفاره أو أكل اللحم وصف القرب أو تحظى المذكور . هذه الأذواق المشوهة هي نادرة غريبة وثائرة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... عن التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من سكاية "نيست" و"أري"  
- التي تروى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ككتاب ٢  
القطعة الأولى - ويظهر أن من الناس الذي يعرف هذا الطقعة فيه فرائد فاضل من "أغريجننت" إلى  
"قرطاجية" - وكان الناس يروونه حتى زمن بوليب - ويعلق هذا المؤلف على هذه الحكاية العذرية  
أنه أنه يوم "سبارس" من المجادلة فيها ، ومن المفسرين من يذهب أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ،  
ويظهر أن أرسطو يثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من الغشيل ما أنه يريد أن يشير مجرد الإشارة إلى  
قسوة المذاهب المأثورة من هذا الطاعة القطيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأي حيلة ، إن المقصود هو "أكرزكوس"  
- وضع ابنه شعره - نأ كما - وهذا المثل قد ذكر في الأدب الكلاسيكي ك ٢ ب حيث أثبتت روايته  
في الشعر الذي أذكره هنا . ولأن المقصود الأتيث ثبت حليا أنه هذا هو المقصود - لا يلزم حل العبارة ،  
كما ذكر بعض المفسرين ، بل أن المقصود هو قطع الشعر من الرأس . فإن هذا يمكن أن يكون إفراضا  
في الأصل ربما لما من الجنون ولكن هذا ليس دوما يفسر مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل اللحم وصف التناوب - قد لاحظ "أثوديو" في تفسيره على أنه هذه صروب من أولع  
باده عند النبات - وكان له أن يذهب أن ذلك أمر يذهب هذه الحجة بل المذهب من عند بلوهم .

- أو تحظى الذكور - يظهر أنه كان من أرسطو أن يضع هذه الرذيلة التهام في صف آخر ولا يعلقها  
بده الصروب من أولع التي يمكن أن تكون شائعة ولكنها ليست آفة .



اعتبرت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجنهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأدواء الشفعية هي معزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الاقتراس السعي معزل عنها أيضا ، ومواء أنصر الانسان أم ترك نفسه محكما فإنه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الإطلاق . بل ليس الامتناع ما قد يمتنع فيها مضى إذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الإطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطئ والجبن والتجور والقسوة هي نارة آثار طبع طبيعي ونارة نتائج مرض حقيقي . § ٦ - فإن انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقته جينا ليس خليفا إلا بالهبة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القمطر خوفا شديدا ، ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون إلا بحواسهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فإن لعمري عديمي الاعتدال أضعف من ذلك ومثابة أبوه يجب أن تكون أمه ما هي .

كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الزعم من النساء بين الطبع وأما الآثورة فلهن عقلية وبسطة - ويأمر أن أرسلهم بعد أسير قليلة تحكم بالحق .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسلهم نفسه بمنزلة الكلام عن هذه الرذائل الكريمة من الكلام بل عدم الاعتدال الذي ليس به وبها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

أن يسمى ... عديم الاعتدال ... ربما لا تكون هذه العبارة من شدة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كـ بعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم  
يقعوا في هذه الحالة إلا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة .  
٧ § — وأحيانا يمكن أن يكون بالإنسان مجرد هذه الأذواق الخفيفة من غير أن يكون  
سخرها لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة  
التي كانت تدفعه الى اقتراس الأطفال أو يقضي حاجات الحب على ضد الطبع .  
وأحيانا أيضا يكون بالإنسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيسلم لها .

٨ § — حينئذ كما أن قياد الملق في الإنسان يمكن أن يسمى نارة فسادا على  
الاطلاق ونارة مقبدا بقيد يدل مثلا على أنه إما يبيى وإما مرضى من غير أن تؤخذ  
هذه الكلمة بالمعنى المطلق ، كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم  
الاعتدال هو نارة يبيى ونارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق  
فإنها لا تدل باليساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاضل عند الناس .  
٩ § — وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء  
التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل  
أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فتلك على وجه آخر مجرد الاستعارة  
لا على وجه الاطلاق .

٦ § — كـ بعض الأجناس المتوحشة — وإلى آخر توجه بعض أجناس متوحشة الذئاب في مراتب  
الإنسانية ومن المصروف في أثر بقية روى الاقلامية .

٧ § — كان يمكن "فالاريس" — راجع لما سبق في هذا الباب ما قبل من "فالاريس" ف ٢  
٨ § — عدم الاعتدال هو نارة يبيى — بهر أن هذه الكلمة يستعمل على كانت تصور متطاول ؛ ولوقوع  
" أن عدم الاعتدال عبارة بفساد الملق يقال أن يكون منه إما مطلقا وإما مدعى " لكان ذلك هو الشر  
قد في البداية . على أن أوسطه منه حينئذ ذلك في السابق .

٩ § — في الأشياء المغايرة لتلك — الطبع واليحل والعصب الخ الخ .

## الباب السادس

هذا الاعتدال في أمر الغضب أقل راحة من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا تفلح لها أيضا كالغضب - أشد حكمة - ثلاث سنوات من اللذات المختصة - إلى مقام اليأس أقل انحصاراً من مقام اليأس المختص بالزوجة.

١ § - نئين أيضا أن استسلام الإنسان لعدم اعتدال الغضب أقل نخباً من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغبته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهلألاء الخدم الذين هم سراع في غيرهم يحرون قبل أن يسمعوا ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي يقدرونه . وكان الكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقاً تبيع لحدود أنها سمعت حياً . ٢ § - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لخدمته وتورانه الطبيعي ويجوز أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع الانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستفج شعاع من القياس أنه يلزم منهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيكفي أن العقل أو الحساسية تقول لها إن الشيء الفلاني لذيذ حتى تنب في الحال إلى الاستماع . ٣ - إذن فالغضب ما زال يطبع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى ترتيب ٦ ب ٦

١ § - كهلألاء الخدم - هذا التمثيل وارد في الأدب الكبير بتوسع .

- وكان الكلاب - تشبه ربما لا يكون رقيقاً مادام أن ترسفو برده أن يغير غضب .

٢ § - أما الرغبة - فاتها لا تسمع العقل في كثير ولا تثير به هي أشد حماية من القلب ومن الغضب .



فلا تطيعه في شيء فهي إذن محزنة أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يضع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ١٠ - ومع ذلك فإن الإنسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوارده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا إلى الانقراضات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كئنان ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : " إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا إلى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية " . ويمكن أيضا ذكر ذلك التمس الذي كان يقول لابنته الذي يحترقه على الأرض أن يحرق على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يحرق أباه إلا إلى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن محزنة أكثر - إن الرخصة على المعنى الحق الكلمة لا تنطبق بها ، بل لا يتعلق بها

الاصوغيا أو مطاوعة .

- عديم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت لاعتقاده بل هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ

ارتباط الشار بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية .. إن الرغبات هي أفضل في باب الطبيعة من الغضب . وهذه المثابة تكون

مقدورة أكثر ، بل أنه يمكن زيادة معس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الآتية . وربما كان أواسطو

يكرم من هذه الرغبات التي لا يقرها العقل ، وهو في ذلك حق انتهى أنه الغضب والهجور ليسا في الآثم

ميراث . ولكن هذا السبب وحده أن الظاهر ثوابتي قد طوع رغبته بدلا من أن يظهرها .

§ ٥ - ... يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إنما هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحيائهم . فإن الرجل النازع القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة إذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

”الغادرة سيفريس التي تعرف أن تقيم سدى الخيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الظلم الإلهي ... “ .

”أحبوبة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك إذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إنما وأشد تعزياً من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - ... أرى على ذلك أن لا بالم الإنسان أن يبين الغير . ولكن متى فعل الإنسان مع الغضب فأنما يفعل بآلم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يحد إلا لذة . إذا كانت حيلولة الأفعال التي يغضب منها الإنسان بحق هي أيضاً آلم الأفعال فإن عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آلم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - الخاتمة ”سيفريس“ - ربما قصدت هذا البيت أن ”هوميروس“ ولكن لا يوجد في بيت

من بيتين . وعلى هذه العبارة لا يمكن من تعيين موجود في بيت ”هوميروس“ أن الزهرة .

- التي يتكلم عنها هوميروس - الأبدية . الثانية ١٤ البيت ٢١٢ وما يليه .

- عدم الاعتدال المطلق - هذه فتوة في حيل الرغبة التي هي مبهمة دون أن تكون مع ذلك غير قابلة

للقراءة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن الرضا يندفع دائماً أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذي يدفعنا إليه الرغبات هو أكبر حزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال يتطلبان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ - هذه النقطة واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هي الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل في بداية المناقشة : بعضها خاصة بالإنسان وطبيعية في نوعها وفي شقيتها ، وأخرى هي لذات بهيمة ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أعراض أو نتيجة المرض . وإن معاني القداحة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأول . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها غنوعة أو شرهة ، وفي حالة ما إذا أريد الإشارة إلى نوع من الحيوانات مغاير تماما لا تعبر في عدم العفة والدعارة أو في الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا حكم الخنازين بين الناس .

§ ٩ - ومع ذلك فإن البهيمة هي أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أقطع فإن المبدأ الأعلى لم يكن ليخفى في البهيمة كما خفى في الإنسان الرذيل لأن البهيمة لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما إذا قورن كائن غير حي بكائن حي لمعرفة أي الاثنين

§ ٧ - نستنتج ... الجسمية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد انتهت وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما ينبغي تحقيقه ما قيل إنما في الباب الخامس - وربما كان في النص لسوئ في هذه النقطة كما أن به تكريرا .

§ ٨ - كما قيل في بداية - راجع ما سطر به في ٢

لا اختيار حر ولا فكر - هذا - تحفظه المشاهد المجردة من وهم التسلطات كلها التي أجارتها هذه النقطة -

... تقريبا حكم الخنازين - مقارنة صهيبة ولو أن الإنسان يمكن أن يكون له مع الإنسان المجهنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .



أدخل ذلك بأن الكائن هو أقل رداة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذي يفسده  
 الآخر. وهذا المبدأ هنا هو العقل. يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثل  
 ما إذا أريد مقارنة الظلم والإنسان الظالم فإنه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد  
 الطرفين أردأ من الآخر على طريق المناوب. لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة  
 آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس.

§ ٩ - العلم والإنسان العاقل - لا شك في أنه لو لم يرد أن يكون إنسان عاقل هو الذي يفسد  
 حماره في حين أن الإنسان العاقل يمكن أن يولد منه حمار بخير. غير أن الفكرة ليست جيدة وليست مرتبطة  
 بها فيها ارتباطا كاملا.

من القدر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجمتي  
 الطبعة الثانية.

## الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاقتناء والشره - الخلق الخاص بالشره - حده -  
 حدة الرغبات نصير الخطايا أكثر قابلية للإحباط - حد الرغبات - هذه الاستعدادات يمكن أن يكون له أسباب  
 الطبع أو الرضاة - الفرق بين هذين السببين .

§ ١ - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بمحاسن النفس  
 والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن شأنها يختلف باختلاف  
 الأشخاص : إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة  
 الناس الآخرون . والعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .  
 وحيث قد لا تقاوم اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك  
 الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبوراً . إن  
 الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا  
 يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً .

§ ٢ - قلنا أنه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست  
 كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة ، غير أن الافتراضات

- الباب السابع - في الآداب الكبير ٢ ب ١ وفي الآداب إلى أوليديم ٢ ب ٧

§ ١ - مما سبق - رابع ٢ ب ٥ من هذا الكتاب ٢ ب ٤ وكذلك ٢ ب ١٦ في ٣

- أن يسقط المرء من الصدمات - كان أولي أرسطو أن يقف عند هذه المعلومات التي تنطبق على  
 أكثر الناس فإن العلم يمكنه لا يشفي الاستعدادات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً - الملاحظة بحكمة : إذا ما من محضوفا  
 في هذه الظروف .

§ ٣ - قلنا - رابع ٢ ب ١ في ١

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والآلام  
التي يجدها الإنسان . حيث أن الذي يستسلم للافراطات في اللذات أو الذي يجرى  
وراء اللذات مع الافراط مصعما مختارا يقشاهها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى .  
ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتعلل الأخلاق ، فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر  
الضروري لثقلته وبالنتيجة هو غير قابل للشقاء . وعلى ضد ذلك الإنسان الذي يجهس  
نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذي  
يلزم وسطا فيما فطر الحكيم والتنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذي يفتر من  
أوجاع البدن لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد انقائها لبعض رويته .  
§ ٣ - من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين  
الإنسان المجذوب باللذة وبين الذي ينقُب عنها ليتخلص من الألم الذي تسببه له  
رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد يخضع للألم على من يأتي محلا محزنا  
بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة  
لا تلال . فكل الناس إذن يجد من يضرب من غير غضب أشد ذنبا ممن يضرب  
وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

- الفاجر والمتعلل الأخلاق - وليس هو يندم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطارحته لشهوته يخارجه  
أيضا ويتركه أن يتقلب على ظهر الأمر .

§ ٢ - بلا إرادة مدبرة - أولئك هم تدين الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وهو صفة ذات الحمار  
فإنهم يعملون حتى إذا بلغوا ريتون لا يشعرون . وهو ذلك لأن أرسطو يفتر عاقلين من تدين  
الاعتدال تصمم : أولئك الذين هم سعداء لحياتهم ولكنهم مع ذلك يتركبون غضبا إلى الله وأولئك  
الذين هم أولو رغبات جوعة لا يستطيعون كبتها .



فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أودل من عديم الاعتدال الذي لا يضبط نفسه . وفي هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هي التي نبها عنها من جهة والتعجور من جهة أخرى .

§ ٤ — إذا كان الإنسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للإنسان الضعيف والخائر . إن الحزم يخصص في المقاومة والاعتدال يخصص في ضبط الشهوات ولكن لا بد من تفرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخر بين عدم الجزمة وبين الطفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذي يقاوم ويحتمل . § ٥ — فالذي يلزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا إذا خلق خائر وفتر لأن الفخور هو واحد من أنواع الخور ، مثلاً فلان يترك رداءه مجرباً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى حاله مهما اتخذ شيئاً من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— فليروا أودل — لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع إذا شاء أن يقاومها بأهول من الآخر .

— إلى نبها عنها — في هذا الباب عنه وفي هذه الفقرة .

— والتعجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال ، "وضع الاعتدال"

ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبها عليهما أرسطو هما الرذيلتان لا تفر لهما ، والقيمة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الحق ، الثاني هو مصعوب دائماً بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن أجل أن يكون ذلك قد وقع سبوا من المؤلف نفسه .

§ ٥ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ما هي عليه من الإحكام في اللغة العربية

كما هو الحال في اللغة الاصرفية ، لأن الكلمات في الأول ليس بينها من التقابلة ما بينها في الأخرى .

§ ٥ — لأن يرثى حاله — من حيث هو مريض ، على أن الحق الذي اتخذ أرسطو ليس ، فيما يظهر ،

مرادها الحكمة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزيمته إما الاستنتاجات المفردة وإما الآلام  
الخاتمة، بل على ضمة ذلك قد يتبل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم يائس الأمر  
بكل قواه كما فعل "فيلقبط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسبون"  
في "الوبي فرسيديوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر فمقتهم  
دفعة واحدة كما وقع "لاكسيونفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينزيم في الأحوال  
التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفا لا استقرار الجهاد كان غير  
معنوي إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو  
شأن الملوك السبيين الذين كان يسم الخور مبراة غائليا أو كالفاء اللواتي هن بالطبع  
أشد ضعفا من الرجال . ٧ - إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تشبه  
نونا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الراحة . اللعب بطلاة مادام

٧ - "فيلقبط ثيودقت" - كان نوعا من الناس أفساد وأمله من فاز به في فلبيا وكانت  
مدينا لأبطر وكان أسقم به كطامة ويستبد به عدة مرات في "الخطابة" وفي "العبادة"  
١٢ - ٢ ف ١٩ من ١٩ من تاريخ الطبعة الثانية . وقد قال القسوس الأرميني إن فيلقبط و أفساد  
الشاعر كان مدحمة كعاد في هذه . واستمر هذا الأمر من غير شك في هذا الأم الشديد لها . يصنع  
صدا هذه مرة : ألا فاضعوا يدي .

- "سرسبون" في "الوبي فرسيديوس" - يوجد في أفساد من "فرسيديوس" أحدهما آتيني  
والآخر من المخطوطة في مصرية . ولا بد من أن أفساد تشبه أفساد التي يذكرها أفساد . وفي رأى القسوس  
إن "سرسبون" في أفساد "فرسيديوس" لها الله من حسب الله الأليم أفساد عن شيطنها . وهذا أن  
لا يفتض إذا هي أصح من حيث الخبر . والله أفساد منها يدعى أفساد به الخزن حتى نقل عنه .  
- "أكسيونفنت" - لا يعرف بوجه أنوس هذا . وقد ذكر "سرسبون" أنه كان يرجع من مدينا  
بعض أكسيونفنت كان مدحمة لأفساد وكان في حاشية الاستمرار .

- "شأن الملوك السبيين" - نفس على هذا الرأي . في يملكون مادة الملوك السبيين يملكون هذا  
نفس ورواية . حيث صرح أحد القسوس الأرميني هذا بأن قال "الوس" "عوطا عن القسوس" .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يقرطون في أخذ الراحة والبطالة .

٨٤ - على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : التأثير والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموا لأن شهوتهم تتسلط عليهم . وآخرون لا يحجزهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قايدين للدغدة بملامة رقائهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقفون عقلم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الاغغالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس الحديدية السوداوين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالتأثرة . فبعضهم بحثة طبعهم والآخرون بشدة احساساتهم غير اكفاء لاستفاز أواصر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوراتهم وأنفعالاتهم .

٨٥ - لأنهم لم يتدبروا - يظهر أن هذا لا يطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائما بحذر وإلحاح نفسي - وربما ينبغي أن نترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حتى التدبر " .  
السوداوين - في الأدب الكبير حيث توجد هذه التسمية لا يظهر على أرسطو أنه راجع إلى السوداوين - بل أنه يندرج في إطاره أخطاء قسما من الآخرين .



## الباب الثامن

قدرة عدم الاعتدال روح الفجور . عدم الاعتدال أقل رخصا فانه ليس متدبرا فيه . به يتفهم . أما  
محمود فلي صد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إيمان الشر . سورة عدم الاعتدال .

١ § — الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوجع الضمير بل يبقى ملازما لما  
اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يتدم على ضعفه .  
لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضغط من يمكن أن يوجه السؤال الذي  
وضعه لأنفسه فيما سبق . إن أحدهما لا يُسقى والآخر يمكن أن يُسقى من رذيلته .  
فإن الدعارة التي نلّا لها أنواع الفجور تفسد الاستسقاء أو السيل أغنى الأمراض التي  
لا تشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر  
ليس رذيلة مستمرة . و بالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا  
إحسنا تماما . إن الفجور أو الدعارة يغنى عن نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال  
لا يمكن أن يجهل نفسه . ٢ § — من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم  
أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة  
عقلهم لا يعرفون أن يستسيكروا به . هؤلاء الأخيرون هم في الواقع يتركون أنفسهم  
تتهزم بشهوة هي مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يذكروا فيها كما هو حال

أولئك الذين في الأدب الكبير ك ٢ - د وفي الأدب إلى أودوم ك ٦ ب ٥

١ § — كما قلت آنفا - د ٧ ف ٢

أحدهما لا يشفى - وهو الفاجر -

والآخر يجهل نفسه - هو عديم الاعتدال -

٢ § — هؤلاء الأخيرون هم في الواقع - أولئك هم تدبر الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يؤمنون به -

الآخرين . إن عدم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ - يرى جينثد أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلف بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة هما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديودوقوس" في حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديمو الاعتدال ليسوا بالضبط أشرازا وظالمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ - خلق أحدهما هكذا يتبع الذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يحس إلا على الذات . جينثد يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذا نفس المبدأ الأخلاقي وتلك تنجيه وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يحمل على الفعل هو الغرض النهائي الذي ينتهي كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها يادئ بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

يسكرون في لحظة - تشبه غنم .

§ ٣ - الدعارة - وهي ما سمى أرسطر المحور لها سبق .

- ديودوقوس - هو شخص معروف قبله قد من آثامه بعض فلاح في ديوان الشجر .

§ ٤ - عديم الاعتدال .

- والآخر - الدعارة .

المبادئ. وليس هو أيضا الذي يعلمنا إياها في سلوك الحياة بل إنما هي التفضيلة، سواء  
 أكان الطبع منحيا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هي التي تعلمنا سلامة الحكم على  
 مبدأ جميع أفعالنا. فالتدري يعرف أن يميز جيدا فهو الرجل الحكيم والفتوة، وأما  
 الفاجر فهو الذي يأتي الضد تماما. § ٥ — من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة  
 أن يحاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. تحككه الشهوة إلى حد أنه  
 لا يتبع بعد في الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تسيطر عليه تسلفا يعميه  
 إلى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعي وراء اللذات التي تجذب به.  
 هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذي هو أقل سقوطا من الفاجر فإنه ليس فاسدا  
 على الإطلاق لأن أنفوس ما في الإنسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما  
 الآخر فليس الأمر فيه مجرد عمية جلبتها الشهوة بل أنه هو نيج من القسوف مملوك.  
 يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقي لعدم  
 الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ ٥ — من الناس من يستطيع — ربما كان الشيء كثيرا في مسافة من السهولة مكان ومع ذلك قد  
 استرعت بهما بعد كل ما تقدم.



## الباب التاسع

الإنسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم - فعند بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية  
للعناد - في تغير الرأي - يمكن أيضا أن يكون لتغير الرأي - مينا على أسباب مدونة - مثال "تيغوماخوس" -  
الاعتدال يوجد بين الخوف (عدم الحساسية) الذي يحد المذاذ الأكثر ما يكون بإعادة وبين الفجور الذي  
يحد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - التفرقة بينهما .

١٨ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الإنسان المعتدل الحاكم لنفسه  
هل هو هذا الذي يطيع أي داع كيفما اتفق وينت على العزيمة التي اعترمها مهما  
كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الإنسان الذي يطيع العقل القويم؟ ومن  
جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذي لا يثبت على العزيمة التي اعترمها  
أي كانت أو إلى الاستدلال الذي اتخذه أي كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذي يستمسك  
بحجة باطلة وعزيمة ليست هي الحسنى كما قدمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال  
بالأولى إن الإنسان المعتدل هو ذلك الذي عرضيا يمكن أن يمسك بعقل كيفما كان  
ولكنه جوهريا لا يمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التي هي وحدها  
تسبره؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذي لا يعرف أن يعنهم بالعقل الحقيقي  
والعزيمة الصحيحة؟ ٢٨ - لإيضاح ذلك نقول: متى آثر الإنسان أو متى اجتنب شيئا

- باب التاسع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أريستو ك ٢ ف ٩

١٨ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ٩ بقية المدا على التي  
عند أرسطو إلى بحث في هذا الكتاب .

المعتدل الحاكم لنفسه .. كل هذا نصير للكفة الوحيدة الموجودة في النفس .

- كما قدمت فيما سبق - في آخر الباب السابق . المسئلة التي يحد بها أرسطو نفسه هنا يظهر أنها دقيقة  
ولا يرى لها فائدة بعد الانضمامات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فأنما يتنقضى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يثبت عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الإطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويحيد عنه الآخر .

٣٤ - قد يلقي المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كمنقول لا تنتفع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظيمة تغيير اعتقاداتهم . هذا المطلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذي هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسحق والمتور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شيء . فاحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيهما تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك عمل للتغيير فالرجل المعتدل الذي يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد ضل الضمة لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا يتقادون إلا الى الآراء التي تعجبهم . ٣٥ - وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأي شخصي والجهلاء وجفأة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كانت رأيت مرفوضا كالأوامر العالية التي لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدون علاقة بعيدة الاعتدال الذي لا يعرف أن يضبط نفسه

٣٤ - ويسمى عنيدين - م أحد كلمة أضبط من هذه التصريف الكلمة التي استعملها أرسطو . ولكنه لا يوجد كلمة كقوله بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك معنى قديرة - على أنه الصورة التي يرميها أرسطو من عنيدين في الحقيقة .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذي هو دائماً سيد نفسه . توجد حالات فيها يمكن  
الإنسان نبذ الفكرة التي كانت له بآدى الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف  
أو عدم اعتدال يفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوتوليم" التي فيلوكتيت لسوفوكل  
إنها هي أيضا اللذة . ان شئت . هي التي تدفعه إلى عدم التسكع بزمزيمته الأولى ولكنها  
لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذي أقنعه بأن  
يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على إنسان إنه فاجر وذليل وعدم الاعتدال  
مجرد أنه أتى فعلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التي  
تجذبك شيء . محز .

§ ٥ - ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن نطلب لذات البدن أقل مما ينبغي وأنه  
في هذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالإنسان المعتدل حقا  
الذي يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذي ذكرته آنفا وبين عديم  
الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر مما  
يلزم والآخر على الضد به شيء أقل . حين أن الإنسان المعتدل حقا يبقى دائماً مخلصا  
للعقل ولا يتغير البتة تحت أي تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كينونة محمودا  
فيلزمه على ما يظهر أن يكون الكيفان المتضادان مدمومين ، وكذلك في الواقع يقدر

§ ١ - فيلوكتيت لسوفوكل - ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا الخبر لم يسي

ب ٢ ف ٧

- تحت تأثير اللذة - كما يصح "نيوتوليم" .

§ ٥ - مادام بدنا أنه يمكن ... - هذه المقاي لا تنسق تماماً وقد كان الأسفالم ضروريا .

- ذلك الذي ذكرته آنفا - الذي يدفع المرء إلى أكثر مما ينبغي .



الناس عادة هذه الكيف . ٦٤ - لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفتور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . ٦٥ - ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأسماء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما ينشأ من التشابهات فقد قيل إنفاقا بالاعتدال العادي الاعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حتى أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيما كان ضد العقل بتأدية الذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وليس فلا خير منها شيء . خالف أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بذات ضد العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القليل دون أن يترك نفسه مع ذلك تجذب طا . ٦٦ - وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عدم الاعتدال والفتور . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطالبان لذات البدن ولكن أحدهما يكف عني وهو يعتقد أنه يلزم أن يكف عني والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

٦٤ - نظرا الى أن أحدهما ... القليل جدا من الناس - هذا هو الفرقان الخطأ .

٦٥ - لأحدهما رغبات رذيلة - هو عدم الاعتدال الذي يطرح أسوء رغباته البدنية وأجربا بقاوم .

٦٦ - وعلى هذا الوجه أيضا - تكون جديد فالفيل عدة مرات في كل عاصف .

## الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يتبعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب  
شفاء من عدم الاعتدال الناجم عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون إنسان واحد مدبرا وعدم الاعتدال معا، لأن الإنسان  
المدبر كما بينا آنفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا  
حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغي فعله، بل يلزم فوق ذلك أن يفعل ويطبق  
ما يعلم . ولكن عدم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وإن كان لا شيء يمنع من  
أن يكون المرء حاذقا وعدم الاعتدال معا . وإن ما يظهر بعض الناس يظهر  
المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة  
التي أوضحناها في دراساتنا السابقة حيث أينا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير  
فإنهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما والآخر . § ٣ - كذلك عدم  
الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى  
به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه النيد ما أخذه . إنه يفعل على التحقيق بالإرادة  
لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل وماذا يفعل ومع ذلك فليس كائنا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ب ٨ وفي الأدب إلى أوديم ك ب ١٠ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعدم الاعتدال - مشقة نه عنها في ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ب ١ ف ٧

§ ٢ - في دراساتنا السابقة - ك ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عدم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عدم الاعتدال لا تتكاد تحصل شيئا

جديدا في ما قبل فيما سبق . حل أن من بعض المتطامع مالم يرسمه أوسطربيد .

محدودة . وبالتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد . وفي الواقع أن من بين عديمي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أرغمها ومنهم من هو سوداوي بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعتزم أي قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسر ما يلزم منه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حد الكلمة الطريفة التي قالها أرسطو <sup>١</sup> .

”كذلك تريد المملكة التي قلبا نفكر في القوانين“

أما الإنسان الرذيل حقاً فإنه على ضد ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطالغان دائماً على الأفعال المجاوزة للحدود التي يبق فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمي الاعتدال

— سوداوي بحيث يكون — راجع ما سلف آنم ب ٧ ف ٨ فإن أرسطو كان يظهر عليه أنه يجمع السوداوس في صفة تطايع الذات .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة بمكة .

— أرسطو يورد — كما مر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب ثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣

— الإنسان الرذيل خطأ — هذا هو العار .



أولئك الذين لم يتكونوا إلا بالعادة، يراون بأسهل من أولئك الذين يتكونون بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة العقْدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " ايقينوس " .

« الذوق باصديق التعزيمى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعاً »

§ ٥ - والخلاصة أننا قد وضعنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة

وأبنا ماهى نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ - " ايقينوس " - هذا البيت وارد أيضا في الأدب الى أريستون و ب ٧ ف ٤٢ وفي جدر

من ١٠٠ من ترجمة كوزاب بعد كلامون " ايقينوس " في مجلة الفلسفة - وهو مذكور أيضا

في نظريته مقراط من ٦٩ وفي " ديون " من ١٩١

§ ٥ - والخلاصة - هذه الخلاصة تشير الى كل ما قبل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا

الكتاب ينتهى أن ينتهى هنا .

## الباب الحادى عشر

يتم التمييز الذى يدرس علم السياسة أن يعيد معرفة طبيعة اللذة والآث ... من اللذة مع ؟ ومن هو الخير الأعز ؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وقسماها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكم على اللذات التى ليست ذات على الإطلاق والى هو مصعوبة تحييط من الكم .

١٨ - متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درسا عميقا لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يبحث الخير الأعز وهناك يتكلم بالاتباع الدائم أنت حقوق على كل شئ . بوجه الإطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب إلى أوديم ك ١ ب ١١  
١٨ - متى أريد - هذا موضوع جديد يتناول هنا ويستمر إلى آخر الكتاب . أنه لا ينبغي أن يبدى ولا يتناول بما بعده . على أن أرسطو يدرس أيضا الشعر فى موضوع اللذة ويضم نظريا فى أول الكتاب العشر . وهو هذا فقد رأى بعض العلماء من القائل أن تكون هذه المقدمة فى ثلاثه أبواب هى ثوب من المقدمة وليست واحدة هى : منه أرسطو لفقه فى الأدب الذى يقوم بحس . وهو يقول أن هذه الثلاثه الأبواب هى التاليفات الخاصة بالذات التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٥ ب ٢٢ و ٢٣ ص ٦٦٦ من طبعة هيرمين ديدو . معنى أن يضاف إلى ذلك أن نظام المقدمات فى الأدب الكبير هو بعينه هذا وإن نظرية اللذة شعر . بعد نظرية عدم الاعتدال . وإلى لا أقول شيئا من الأدب إلى أوديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بعده عرف يعرف . وإن تذكر نظرية اللذة فى الكتاب السابع وحده هو من الأداة النظرية التى استند إليها فركس الشاعر الأعظم كالأدب إلى أوديم نسبة هذا الكتاب السابع والذى سبقه إلى أوديم لا إلى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد خلا من "الأدب إلى أوديم" إلى "الأدب إلى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضا "كاسينيون" و"شليمير" مما يتعلق بالمقدمة الخاصة بالذات .

- علم السياسة - الذى يسمه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع سابق ك ١ ب ١ ف ٩  
- الفيلسوف السياسى - إنه المهمة التى يوضحها أرسطو السياسى أولا بها أن تكون متروكة للأخلاق . راجع فاسيق ك ١ ب ٢ ف ٢

٢٤ - ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمتنا قد اعترفنا أن أسس التفضيلة والريضة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق إلى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تحصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تستق من الكلمة التي تدل على الفرح .

٢٥ - من بين الآراء المختلفة في هذه المسألة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وإن الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة ، وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فإن اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

٢٦ - وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

٢٧ - قد اعترفنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ، ف ١ ،

- ومن أجل هذا في لغة البرابرة - اضطررت إلى تفسيح عبارة النص حتى بين في لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من الفريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره نحن وفلسد كالاتفاقات التي جاء بها أفلاطون في "كرايتيل" . ولقد أحاس "شيلر" أن في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرة على مؤلفات أرسطو الأخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القديمة الثالثة الجزء الثالث .

٢٨ - رأى يقرر - هذا هو رأى المذهب الكلاسيكي الذي اعتنقه بعد ذلك الروانيون .

- بعض لذات يمكن أن تكون خيرات - يمكن تعزف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السابقي الذي أسسه "أرسطيب" وفصله بعد ذلك "أبيقور" .

٢٩ - وعلى العموم يمكن أن يقال - هذا الاعتراض على اللذة هو متناقض عن بعض - اللذة مجرد ظاهرة عقلية وإضافية - وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .



ظاهرة محسوسة تتوصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل  
إلا وهي ملائمة للقوى الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط  
عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتق اللذات  
والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن  
اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة ككلمات العشق .  
ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شيء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك  
فانه ليس للذة فن يمكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منظم . وأتوا فان  
الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما يثبت جليا  
إن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل  
منها ما هي ضارة بمن يشذوفها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إقمت فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى  
إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا  
الموضوع .

ظاهرة محسوسة — أى نتائج الكائنات الموصولة بالحواس .

— ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

— أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

— وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وكنوا — اعتراض خامس . وسبب أو سقوط بوجه خاص على الأمراض الأولى .

§ ٥ — قد يقال أيضا — زعمت هذه الكلمات لأجل أن أوسطو يستلزم فى عرض الاعتراضات

وأنه لا يمكنه أن يقول شيئا من هذه .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

٧٩ - غير أنه لا يتج من ذلك أبدا أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيرا ولا الشر الأعل . وإليك البراهين على ذلك : بدأ نظرا الى أن الشر يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إما مطلقا وإما نسبيا أى على نسبة ما فيتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التي تمنحها وكذلك الحركة التي نحصلها والأسباب التي تسببها يجب أن تبدي فروقا ليست أقل منها عددا . فن الذات التي يظهر أنها قيعة بعضها قيعة مطلقا والآخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست مقبولة تكافا بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولمدة بعض لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطاب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست في الحقيقة لذات وليست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع الذات التي تصحوبة بالأم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كذات المرضى مثلا .

٨٠ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز في الخير - من جهة - العمل نفسه : فعل

٨١ - غير أنه لا يتج من ذلك أبدا - يظهر أن أرسطو يبين الى اللذة ويدفع عنها المحطات التي هو بحث بها .

- غير منها عددا - يعني أن اللذة يمكن أن تكون مضافة أو مضافة ولكن يرق ذلك يمكن أن تكون في الصفات التي تتعدد فيها أو .

- لذات المرضى - الذين يتعطلون ويحتاجون مع السرور الإدارية التي تشفى أوجاعهم .

٨٢ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز - هذا التحين مبيوط على ما به من دقة . فانه يمكن في الواقع فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يجعل الإنسان يحسها . فإذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سة حادة كانت اللذة ليست حادثة ما دام أن الحاسة تستج معي الالم . حتى أن طبيعة هذه الحاسة الى حالة عادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . فوجدت ذات أخرى على منة ذلك حاله . وهي لذات التفكير حيث لا تتعلق بها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذي يجعل الإنسان يشعر به . إن  
الذات التي نعيدها إلى حالتها الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قرر  
أن فعل اللذة الخاص ينحصر في الرغبات التي ينتجها استعداد وطبع نصف متأقن .  
ومع ذلك فإن من الذوات ما فيه الأثم والرغبة لا تدخل لها . تلك هي مثلا أفعال التفكير  
النائلي التي فيها طبعنا على الحقيقة لا يأثم أى حاجة . والدليل على ذلك أن الإنسان  
لا يشعر باللذة حينها متى اكتفى الطبع بأرواء غلته ومتى كان في حال قراره . على هذا  
متى قرر الطبع قراره المنتظم كانت الذات التي نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سدت  
حاجته يمكننا أن نقف كذات الأشياء الأكثر تضاداً مع اللذة . وحينئذ مثلا يذوق  
بلذة الأشياء المخفض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبيعتها ولا على  
الإطلاق فليست إذن أبداً لذات حقيقية ما عجبنا لها تلك الأشياء . لأن الروابط التي  
تربط الأشياء المتباعدة بعضها ببعض هي أيضا روابط الذوات التي تنتجها في أنفسنا .

٩ - وفوق ذلك فلا بد من الضرورى البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة  
بهذا المعنى الذي به يقزرون أحياء أن العلة العالوية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

- وهو أنه قد قرر - هذا ليس مبرحاً في الحق - ولكن قد سهر في أنه ضرورى ولا كانت هذه  
عقوداً غير معقولة ومناسبة . يمكن أن نرى أن أرسطو يقصد هنا بعد نظرية "قلب" من ٢٥٢ و ٢٩٠  
من ترجمة كوزان كما أنه "أولى" . ولقد جرت هذه العقدة الصغرى . وهذه الأداة الصغيرة التي  
أدعتها الصحيح الحق تعبر الأمر بطلا وإذ كان ليس شيء من يقول هذه الأداة .

- لا يأثم أى حاجة - ربما كانت هذا غير صحيح . إن نطلع العقل الذي يحصله على الترس والأمين  
يمكن هو أيضا أن يعبر حاجة . وهذه هي فكرة أرسطو قوله "فما يظهر في أول ما وراء الطبيعة (المبادئ هنا)  
- في الأطلاق - يظهر أن هذا يقدر الصحيح الذي أدخلته على الحق بعد .

٩ - بهذا المعنى ليس به ضرورى - الاستعداد جديد نظرية فليب من ٢٢٦ و ٢٢٩ و بعد هذا .



كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل  
وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا  
للك الأشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها .  
إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا للتكامل الطبع . § ١٠ - على هذا  
إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي  
يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق  
للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا  
كانت اللذة بظهور لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد  
نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ - ولكن التفرير بأن اللذات قبيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن  
يسمى الصحة فذلك على الإطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة  
للصحة هي قبيحة بالنسبة لكسب المال ، لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

- على اللذات ليست تولدات - تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا إذا كان يذكر على الخصوص من لذات  
معيبة .

§ ١٠ - قد أخطأ من يزعم - أنه أيضا نظرية فليب التي يحس عنها أرسطو - راجع المحفريات التي  
ذكرنا من فليب .

- ونتيجة لبعض الظواهر - هذا التعبير للكلمة السابقة على أن لا أظن أن عبارة "تولد محسوس" التي  
يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في الملاحون .

- ولكنه شيء آخر - كان على أرسطو أن يبين " هو هذا الشيء الآخر " .

المعنى فيجئة أولاهما وآخرهما، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع مادام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ - اللذة لا تضائق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعيا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس، وهيات أن نضربها، فإنها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ - على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكية التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا بلحب اللذة .

§ ١٤ - أنها تكونه على الحقيقة - هذا الاعتراض صحيح - إذ لا يستلزم من أنه بعض اللذات فيجئة من شأنه تعاطيه أن جميع اللذات فيجئة . فن أئمت اعتبار القوة شيء فطري في هذه المسألة - وإن اللذة على وجه العموم لغير القوة أكثر من أن نضربها . ولكن معهما أن الأمر على الخصوص يفسد صحة القول .

§ ١٥ - كما قد زعم - راجع "ويلب" في الخط الذي أشرت إليه أعلاه . وراجع أيضا مع سبق ف : هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي يطرح عليها والتي هو يفسدها في هذه الفقرة .

- اللذات الغريبة - أو الفقرة ان لم تكن غريبة .

- وهيات أن نضربها - فن أرسطو إنما في هذا الموضع أن هذه اللذات غسبا يمكن تجنبها أن تغير صحة هذا لا يمنع من أن هذه اللذات من السمات بأغنى الكلام بقوى العقل ولا تصنعها .

§ ١٦ - المسألة التي تؤهلنا - هذا تفسير للملكة السابقة .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهي أن الإنسان القنوع يتقيها وأن الإنسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطالب أيضا باللذة . كل هذه الاعتراضات لها هنا حل واحد بعبارة ، يكفي أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هي حسنة على العموم وعلى الإطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هي التي يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينا هو ما يطلبه الإنسان المدبر والحكيم أعني أنه يترد دائما من تلك اللذات التي يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو عبارة أخرى لذات البدن وأنه يحتاج بجميع إقرارات هذه اللذات التي فيها يستسلم الفاجر إلى بخره . الرجل الحكيم والقنوع يتوق تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التي تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى - المذكورة في سبق في أول هذا الباب ٢

يمكن أن يرى أن هذا التصيد يضر ذات التي قامت ضد اللذة هوذا من وافق كله . فإن فليتب كان يستأهل . لئلا يهدى بغيره من هذه وأجل . ولكن على العموم أرسطو يجيب عرض أفكاره الخاصة أكثر ما يجيب . في تعذيب آراء الفاجر . والمخلص أنه بين أنه منيع للذة أكثر . بيني لتبني أعلامون ولو أنه لم يذهب إلى حد اعتبارها تنجس الأعلى .



## الباب الثاني عشر

أرادت في الألف واللغة اللتين يختلفان في بعض الناس والثاني - خطأ "إسيزيف" - - -  
بين اللغة والسادة - اختصار اللغة العبرية - السادة هي اختصار الألف جميع ملكاتها ومعطية من ذاتها  
لغة سينية .

١٩ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألف هو شر يلزم اجتنابه بافتقار  
يكون شرا مطلقا وثارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء .  
وإن ضمة ما يجب اجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شر إنما هو الظير .  
فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللغة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس  
هو الحل الذي كان يعطيه "إسيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحصة الأكبر هو  
في آن واحدة الأصغر وضمة السبوي فيكون الأمر كذلك في اللغة التي لها حصة  
الألف ثم ما ليس المسا ولا لغة لأنه لا شك في أن إسيزيف لا يذهب إلى حدة القول بأن  
اللغة ضرب من الألف . ٢٠ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لغة ما تكون هي  
الظير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لغة واحدة يكون جميعها كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أوديم ك ٩ ب ١٢

١ - من نوع ما - فقد عرفت اللغة ما هي من اللغة مذهب أرسطو بالذهب واللغة  
أو لغة .

- إسيزيف - هو ابن أخت أفلاطون وعطلة .

- صواب من الألف - يظهر أن إسيزيف قد ذهب إلى هذا الحق ، وعلى ذلك يضع بيضا بين الألف

أو ما ليس شيئا ولا شرا . ثم يضع في الظهور كصواب الألف من جهة واحدة من الجهة الأخرى .

٢ - هذا ما تكون هي العبر الآخر - وعلى هذا المعنى إذا كانت اللغة هي العبر الآخر - وذلك

من جهة أرسطو بأن الأمر على ما يظهر - وهذه الفقرة العبري عثر على نسخة في نسخة هذا الكتاب -

السابع إلى أوديم وضع عليه من أرسطو - راجع الأدب إلى أوديم ضمة قرش من ١٠٩

علم يكون علما أصليا ولو كانت بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من مشكلاتنا تنمو من غير مواع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع المشكلات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الإنسان ما دام أنه لا شيء يضائق هذه الفاعلية أو ينفقها . وهذه هي بالضبط اللذة وبالتبع فإن لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو فيج . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخطئون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حتى . فإنه لا يوجد هيئة أي فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الإنسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أي عائق يفسد . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد رأي ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا يشجع البتة من أنه ضروري للسعادة إضافة خيرات أخرى إلى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أي القوام دون القول المستترة حقا والتي لما اضطلاع بهذه المسائل الكبرى المتوقعة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراعى هذه النظرية في كتاب ب ١ ف ١٠ من هذا المؤلف .  
 § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم - لا يعني أن يضطر بالضبط إلى أن يوجد هذا - ولكن أنه يشير إلى حرج من هؤلاء من ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزاندا .  
 - رأي ليس له أدنى معنى - هذا لغته للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فإن رغدا مفرطا يصير هو نفسه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن نسمي بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقته مع السعادة .  
٦٣ - إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

”كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا“ .

”لا تكون البسة مخالفة تماما لخلق“ .

٧ - غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليست هما بمتبهما بالنسبة لجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يفتنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مفودون طيعا بهذه الحرية الألفية التي هي فيهم أجمعين لا يريدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لمات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

٥٩ - بين السعادة وبين الرغد - تقريبا غاية في البساطة وغالب من الناس من يعرف في الحياة العادية لأن في الواقع من الصعب أن يكون .

٦٤ - والحيوانات - يجب الاعتراف بأن الانحياز في الواقع .

- بوجه ما - بل ربما هذا القيد لا زال الفكرة غير محكمة - وإن أخذنا بأن - يكون دائما .

- اسم الأول - كلمة يعني دون أن يدرك من باب أولى - ”الخيار الكلي“ .

- كلا إن كلمة - هذا المبدأ هو ”الحرية“ الأعمال والأهم حيث ١٢٣ طلبة ويريدون .

٦٥ - إذا طلب منهم أن يسموها - زادت هذه الكائنات التي تكفي الفكرة ونوعها .

- هذه الحرية الألفية التي هي فيهم أجمعين - مبدأ أعظم في غير الله ليس هذا الاسم كما لا بد .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة .  
 ٨٤ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد ؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يجنبه إذن ؟ ينبع من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سلم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

٨٥ - ليس من الخيرات - في النظريات التي يتبناها أرسطو - ينكر على وجه الإطلاق أن اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على صفة ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .

- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يزعم أن يفرق بين الأمر -

- إذا سلم - مرض غير مقبول مع ذلك .



## الباب الثالث عشر

في ذات اليد - المصريات باطلة على هذا الموضوع - لا يلزم بعد ذلك لذات اليد على الإطلاق،  
ولكن يلزم حصراً في الحدود التي هي فيها ضرورية - على الخطأ في اعتبار لذات اليد هي الذات الوحيدة -  
والأصلية في جانب عن ثباتها - الثبوت - الأمثلة - ضرورة - طبع الامتداد الذي به حاجة لتغيير -  
الموجود في كونه لا يتغير أبداً - التبرير في التعبير لا الغطاء - حاشية نظرية البنية -

١ § - فيما يتعلق بذات البدن يلزم خلص منهي لجواب على الناس الذين يزعمون  
أن بعض اللذات شدة ما يرغب فيه، مثلاً اللذات التبريرية، غير أن هذه ليست البنية  
لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر - ٢ § - ومن ثم كيف  
يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات ضرورية؟ ألم يكن الخير بعد هو  
صدد الشر؟ ألم يلزم الافتصاص على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى  
فقط: أن ما ليس طبيعياً طيباً؟ ألم يلزم أيضاً القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة  
معينة؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث  
لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير، يكون إفراط اللذة ممكناً، ولا إفراط ممكن

- باب ثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ م ٩ وفي الأدب المأثور ك ٦ م ١٣

١ § - لجواب على الناس - يمكن القول بأن الأمر لا يزال بعدد "فيلسوف أفلاطون".

٢ § - الآلام... ضرورية - حلها أنه إذا أمكن أن اللذة البدنية هي أم أيضاً تقرير أن الآلام البدنية  
يسد - هذه هي نتيجة المشكلة التي يريد أن يوضح أن يستمرها والتي ربما لا يكون ومن في يد إلى  
هذا الموضوع.

- لذات ضرورية - هي اللذات التي تصاحب قصد الحاشية الطبيعية.

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق -

في الخبرات البدنية فالذيلة على هذا الوجه تقتصر بالضبط في طلب الإفراط لاقى قصر  
الطلب على الذات الضرورية على الإطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يجدون  
لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأشربة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا  
لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذي ينبغي . وبالنسبة للألم فالضد تماما ، فإنه  
لا يُجنب منه الإفراط فقط بل يُجنب على الإطلاق لأن الألم ليس ضد الإفراط  
في اللذة إلا أنت يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون  
إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إضاح علة الخطأ .  
فإن هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الإنسان جليا  
لهذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكون مع ذلك آسنة تمسكه بالحق  
الذي استكشفه . ذلك هو ما يجعلنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر  
أرغب للنفس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي في الألم وأنه غالبا في الألم المفرط  
يبحث الإنسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

كما يجب أن يكون . - فليس نفس الحق الذي هو مبرز ولا نفس .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إضاح علة الخطأ - هذا ومع كل شيء يمكن غالباً تطبيقه تطبيقاً مبدئياً . وإن  
النتيجة التي يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول مبرر غاية الموضوع : فإن الإنسان يبحث عن لذات البدن  
بغير الألم المصنوع أو الحزن .

إلا للذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يعمل على تعاطفها بمحنة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهوراً أزيد بأنها خير . ولنا جميعها سببان كما قيل آنفاً : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء انتجت من فعل التركيب أم من المولد كالكذات البهيمية أم من العادة ككذات أهل الدعارة . والسبب الثاني هو أن الأدوية تفي دائماً عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه الكذات لا يكاد يكون لها عمل إلا متى طلب الذين يذوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ - وفوق ذلك فإن هذه الكذات بسبب حديثها غسها لا يظلمها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدرها الكذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يعني نفسه سلفاً أظلمه لأخرى .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حاداً لم يخلص منه الذات ليست أمر حدة . وإن الاضطراب الذي تسببه هو دائماً واسع .

- كما قيل آنفاً - راجع مائتة ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة تدل عليها لا موضحة بالنص .

- الأول - الثاني - اضطراب تصيح فيه الفكرة الأول .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أن الكذات السوء الذي يضطربون فيه ويعودوا إلى السكينة التي قدروها .

- ليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الفرض منها إنما هو شدة الألم .

§ ٥ - دعوت ذلك - يعود اضطراب إلى سرطونه ولكن هذا الدليل الثاني ناقص . وليس في الواقع شيء ما يظهر إلا كبراً . فإما قل أن كذات البدن هي أوجب الكذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هي من بين الكذات الأخرى .

- أعجز لا تروى - زدت الكلمة الأخيرة التي تكمل الفكرة . فإن اضطراب يد أن يقول إن كذات البدن لا يمكن أن يفتح بها أولئك الذين يذوقونها .

ففي لم يكن هذه اللذات نتائج وخيمة فلا تعب على امرئ في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يذهب بها إلى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يستصلون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها ، أما عن حالة الحياة هذه التي ليست لالمدة ولا ألبا فالتأثير بطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية ، لأن الكائن الحي يتعب بلا انقطاع كما تبينه دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندما محتملا . ٦٤ - إن نشوة البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة غريبة من حالة الناس السكاري ومع ذلك فالشباب ملوئ بالسعادة وباللذة ، غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوي بهم دائما بسبب تركيبهم نفسه حاجة لا دوية التي تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تفرضه حدة تركيبهم لأنهم دائما في هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأردالا .

٦٥ - وعلى ضد ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مقرطة

• كما قد فهم • يكون من الصعب فهم من نوعه إلى هذه الانتقارية المهمة .

٦٥ - طوال الشباب - سبب آخر لتكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه اللذة - ولكن هذا المبدأ بطبيعته ليس كذلك موضحا كما ينبغي .

• غير أن المرء من - انتقادات بطبع نظام الشكوة -

• تطرد الألم - هذا ، في بظهر ، تكرار لما قد قيل أعلاه في بدنه الناشئة - على أن هذه الخلاصة حقة حريفة .

٦٦ - وعلى ضد ذلك اللذات - يترك أرسطو الموضوع الذي أراد إظهاره ويقتنع أن المرء

• لا تكون البتة مقرطة - لذات البدن مهما كانت مشوية يمكن أيضا أن تكون معتدلة .



وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعني بالذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها نشغينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي ينبغي صحيفا في تركبها . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها الخاص هي تلك التي تحدث فيها نشاط طبع بنسبها تماما .

٨ - إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يذ لك دائما على السواء فذلك أن طبيعتها ليس بسيطة وأن فيه فوق ذلك عنصر تعريضنا للاشباع قابليين للقضاء ومن أجل ذلك وفي أي أحد الجزئين فعلا ما قبل بالنسبة للطبع الآخر الذي فيها إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومنى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . ٩ - فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عنه يكون دائما بالنسبة له البدوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتبع أنه أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم الحركة وفي عدم الحركة . واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير - كما يقول الشاعر - له عند الإنسان محاسن مقطوعة النظر فليس

- بطبعها الخاص ... طبع - هذا التكرار هو في بعض النسخ .

٨ - إذا كان مع ذلك - فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الإنسان ومناخه .

٩ - إذا كان يوجد - راجع كتاب الذي عثر من داراء الطبيعة ( المينافينجا ) ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

- كما يقول الشاعر - هو نور جيد . في أورجيت بيت ٢٢٤ ملحة فرمين ديدو . وحكم أورجيت

هذا مكررا في الأدب إلى أورجيت لـ ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الإنسان الشرير يجب التغيير بلا انقطاع وطبعاً به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطاً ولا صافياً .

§ ١٠ - انتهى هنا كما أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضعنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات وبعضها شرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضاً على الصداقة .

الشرير يجب تغيير بلا انقطاع - ملاحظة محكمة - ذلك لأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو مضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١١ - ألهم هنا ... اللذة - ومع ذلك فإن أرسطو سيبدو أيضاً متناقضات طويلاً في نظرية اللذة . فإن الكتاب العاشر وهو ما نقرأه - رابع أول ذلك الكتاب -

## الكتاب الثامن

### نظرية الصداقة

#### الباب الأول

في الصداقة - من ثمة الحاجة - أنها ضرورة حياة الانسان - أهميتها الفذة وأهميتها السياسية -  
الصداقة كخبرة كراهي ضرورية - طريقت مختلفة على الصداقة والطب - إضاءات جديدة - أوريغون -  
ومرغيط وأغيدغر - لا ينبغي أن تدريس الصداقة والطب إلا في الانسان .

١ § - قضية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب  
من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى  
الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له  
مع ذلك كل الحسرات . وكما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه  
شعوره على ما يظهره بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

- الباب الاول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١ وفي الأدب الى أوريغون ك ٢ - ١

١ § - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يفقد المرء من الصداقة على أرق  
ولا أسكن من هذا ويذهب المثابة لشرعية أنها أوسع نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .

- محفوفة بالفضيلة - سيري في سوفيه بجره تحت الصداقة الحقة على رأى أرسطو من المؤسسة  
على الفضيلة دون سواها .

بعض الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة لا مرطبة له معنى أوسع  
بكثير من معناه في لغتنا (الفردانية) . فأنها تشمل . كما سيري بعدد كل دائرة الحاجات الانسانية ، من  
ببناء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ونحن ان يقرأ في "مهدر" صحيفة الجريدة على الحقيقة عند  
البرانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٢٦٦ من الترجمة الفرنسية لسيور "كهنيت" .

في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضل الذي يكون على الخصوص وعلى صورة  
مدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقضى الطيريات العظيمة وكيف تحفظ بدون  
أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .  
٢٤ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا  
الاعتصام به في اليأس وفي التبدلات المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة  
أن تعصمنا من الزلات بنصائحها . وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها  
التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يطلب علينا كثيرا من أنواع الخوف .  
وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نتمتع عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقداران متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأرى عملا .

٣٤ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس  
فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد  
لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها  
بعضا حيا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس .  
وإننا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون ( فيلاتروب ) أو أصدقاء الناس . من  
ساح سياحات كبرى يمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

٢٥ - رفيقان مقداران - هذا قول ”دروميد“ . فكما من نفسه ومن ”أوبس“ - الآية  
الشعرية ١٠ البيت ٢٢٤

٣٥ - ( فيلاتروب ) أو أصدقاء الناس - فسر الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأين المشابهة  
الاصطناعية .

- من ساح سياحات كبرى - ينبغي أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة بأدرة  
كما كانت شائعة .



جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة المصالح وأن الشايعين يستغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهلاني ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء . كي تريد قبل كل شيء في الشقاق الذي هو أضر عدو للدنية . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لا ينفون عن الصداقة ، وإن عدل ما يوجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إنما ندح أولئك الذين يحبون أصدقائهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقائه يظهر لنا أنها إحساس من أجل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فتم من زعموا أنها تنحصر في مشابهة ما وأن الكمالات التي تشابه هي أصدقائه ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ١ — رابطة الناس — هذا بالقب تدعى مع أخذاً بالعظيم الذي يردد وأرسطو في السياسة وهو أن الإنسان كائن اجتماعي . ولكن كذا كثر أرسطو على الصداقة ويجب أن يسرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .  
— وفاق الأهلاني — هو غريب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاعب محبة ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد غلبت أرسطو من عالم السياسة . راجع السياسة ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٩ د من ترجمة الطبعة الثانية . وكذلك ٢ ف ٨ ص ٦٢ . وراجع أيضا مقدمة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧ .  
§ ٥ — من كتب من الناس — لا أدري من يعني أرسطو بهذه الإشارة . هل أن المذكرة لا يظهر أنها محكمة .  
§ ٦ — فتم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فإنه احتشد مرات عديدة بهذا الشر . في المقدمة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٢٤ وفي "البريس" ص ٨٨ .

« التشبيه يعني الشبهة وزرق يعني الزراريقي » وكثير غيره في معناه . وفي رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشياء يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام ، بل توجد نظريات ترمي إلى إنشاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الفواهر الطبيعية . وبلى هذا يقول لنا أوريبيد في « الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضينة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض » . وهرقليط من ناحيته يزعم أن « الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجل النعم لا تخرج إلا من نضاد وفروق وأن كل ما في العالم متولد من التنافر » . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيذقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقررون ، كما كنا نقول الساعة ، إن التشبيه يطلب التشبيه .

٧٥ - فلتترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التي هي طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذي ندرسه هنا ولكننا نخصص جميع المسائل التي تتعلق مباشرة بالإنسان والتي تؤدي إلى إدراك حاله الحقيقية وشهواته . فهناك مثلا

- كالخزافين حقا - إشارة إلى بيت هرود الذي استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٠ من طبعة " إيرمين ديدو " .

- وبلى هذا يقول لنا أوريبيد - ولا تخشى في أن مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع صفة إيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩ .

- هرقليط - أن شهادة أرسطو هي أقدم شهادة لما ذهب هرقليط هذا .

- أنفيذقل - هرقليط وأوريبيد يستشهد بهما في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٢ وفي الأدب إلى أريديم

ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

٧٦ - لأنها غريبة - وإنما تتعلق علم طبيعة أوريبيد . راجع الفيلسوف .

- مباشرة بالإنسان - ينبغي أن يذكر أن أرسطو من ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتبع نهجا عاما

محضاً ، راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧ .

مسائل يمكننا مناقشتها: هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أربا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع؟ وعلى رأينا أنه إذا فُرض أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين. ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر والأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيها سبق.

- عروج مازين - رابع لـ ٢ ب ٦ م ٥ نفس المفسر الأخرى "أسطراط" أو "امباسيوم" أن أرسطو يريد أن ينظم هذا عن الصداقات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نفوسا غرس. ولكنه لا يعين بالعبارة هذه الصداقات. وماذا أن يكون الاستثناء أرسطو هذا واجدا ال مؤلفات الأخرى غير الأخلاق.

## الباب الثاني

في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي المثلث الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن نحول على الصداقة -  
في المذوق الذي يشعر به الإنسان بالنسبة للأشياء، غير أخية - صنف متبادل لكنه مجهول - ليكون الشان  
مصدقين يلزم أن يتعارفا و يعلم كل منهما ما يريد الآخر من الخير -

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها سنستخير لنا عاجلا متى نحن عرفنا  
ما هو موضوع الصداقة انما هو أى الموضوع الحقيقي بأن يحب . يديمى أن كل  
شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فإن الانسان لا يحب إلا الشيء القابل لأن يحب أى  
الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يتكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير  
وإما اللذة ننتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونها غرضين أخيرين  
بفصدتهما المرء إذ يحب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .  
§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقي هو الذي يحبه  
الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فإن هذين الأمرين في الواقع يمكن  
أن لا يكونا دائما متفقين، والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وقوف  
ذلك كل واحد منا يظهر أنه يحب ما هو خيره ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ - ١٣ وفي الأدب الى أريستو ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التعريف .

الطيب أو الملائم - أو غير ذلك من الخير أو اللذة . وأن حذف النافع أو اللذة يريد لم يكن  
مقدرا . وأن أرسطو في كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة العلوية بدلا من أن يقتصر على اثنين .

§ ٢ - فإن هذين الأمرين في الواقع - ذلك لأنهم يحصلون من - هو خير وبين المنفعة - الخير  
لا يتغير هو متغير على الأخلاق ويجب بالنسبة للشخص .



على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذي هو محبوب ،  
فكل واحد لا يحب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الإنسان  
لا يحب حتى ما هو في الحقيقة طيب بالنسبة له بل يحب ما يظهر له أنه طيب .  
على أن هذا لا يرتب أي فرق جدي . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن  
يحب هو ذلك الذي يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٢ - حيث توجد ثلاثة أسباب تجعل الإنسان يحب . غير أنه إن يطلق الية  
اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذي يبعده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير  
الحية فمن الجلي الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد  
هذا الخير . ألا يكون هروا أن يريد المرء الخير للشيء الذي يشربه مثلا ؟ كل ما يمكن  
أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد .  
والأمر على الضد بالنسبة للصادق . يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس  
غير . ونسمى عطفونة تلك القلوب التي تريد خير الغير على هذا النحو ولو لم تقابل  
بالمثل من ناحية ذلك الذي تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر  
كالصداقة . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف إلى هذا أن هذا العطف لأجل

١ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب . ٢ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب . ٣ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب .  
٤ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب . ٥ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب .  
٦ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب . ٧ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب .  
٨ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب . ٩ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب .  
١٠ - أن الإنسان لا يحب إلا ما هو طيب .

§ ٢ - حيث توجد ثلاثة أسباب - مع أن أوسطو قد وقع في السجدة في الشيء .  
- على الحب أو على الذوق - أضافت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحاً لأن ما في  
- العطف متى كان متبادلا - هذا يمكن ضروري لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافرين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجده في حال ما إذا كان أحد هؤلاء التكرات قد قابل ميلك إليه بمنزلة . فهاك إذن أناسا هم في الحقيقة عطايا بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتفاوضون إرادته لسبب من الأسباب التي تكلمنا عليها آنفا .

## الباب الثالث

الصدقة خمس ثوب الأحرار التي أوتيتها ، فهي عليها على ثلاثة أنواع : صدقة لمنفعة ، وصدقة بركة ، وصدقة هبة - ومن البر من الأتقى من الصدقة - الزبوع لا يكادون يجرون إلا ففعة والغبية إلا بدة - صدقات الوفاة لثياب - الصدقة بالفضيلة هي الأكل والأمن وأكلها الأثر - أنها لا تكون إلا بالزمان ويجب أن تكون مندوبة بين طرفين -

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنسبة ضروب الحب والصدقات التي تسمى يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصدقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة ، وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تماثل حب لا ينبغي مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يجدونه . الناس المحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا لمنفعة ، الفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يسيرون غربا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة ، فإذا أحبوا الناس أولى الأخلاق المبهلة أيضا فذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل الذات التي يجعلها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

٢٤ - وبالنسبة متى أحب الإنسان بالفائدة والمنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا غيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا ينبغي في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ٢ ب ٢ ، وفي الأدب الصغير ٢ ب ٧

١٤ - أكرر - زدت هذه الكلمة لأن هذا تكريرا يظهر من أوسلو أنه يتم به .

- يولد حب - كما أنه قيل في الباب السابق .

الثلة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبا أبا كانت مع ذلك هذه الصفات . بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا الخير يطمع فيه وهناك لذة ينهي تذوقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بفاة السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلا مشايين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا يثبت له بل هو يتغير من لحظة إلى أخرى على أهم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كونتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المسنين فإن الشيخوخة لا تطلب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ — عرضية وبالواسطة — ليس في الفن الأخلاق واحدة لا الخلق .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بفاة السهولة — وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأول روابط .

... العبد لا يثبت له — ملاحظة محكمة اتخذت منه أرسطو لمحض أدب المصنف أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يفتق بقاء .

§ ٤ — شيخوخة لا تعاقب — إزم غريبيد « بقوله أرسطو » عن شيخوخة وعلى شباب . من

حيث روابط الصداقة ، بالروسة التي وضعها من السنين في كتاب « المنفعة » ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم «ولسان» هذه القطع ترجمة بحرية في كتاب «أثر ذات عصرية بتاريخ وآداب» ص ٢٩٣ راجع بحجة

المعلقين عدد ١٥ بتاريخ سنة ١٨٥٢



وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم في الأولان لا يقصدون إلا إلى مفعبتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد . بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما الآخر . لا يجدان أية حاجة معاشرة عدا اللحظات التي فيها يرضى كلاهما منفعته . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يجر أحدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ثا . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ - اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وانهم يسمعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين تتغير اللذات وتغير غير ما كانت بالمرءة . لهذا ينفك الشبان علاقاتهم بنائية السرعة ويتقصونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تحمل مع اللذة التي كانت ولديها . وإن تغير هذه اللذة مرعا ما يكون . إن الفتيان يبالغون للعشيق . والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بنائية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبهم بنائية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواتهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

وفي هذا الصنف من العلاقات - أحسن أن يكون أحد الطرفين غير الأدبي . فلهذا تعتبر هذه العلاقة في الحق - من غير طاعة لا عقل طاعة .

§ ٥ - فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة - راجع " الخطبة " ل ٢ ب ١٢ ص ١٢٨٩ مائة

مئة

§ ٦ - الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء، والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار، وأريد أنهم أخيار بأنفسهم. أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا. أولئك بأنفسهم، بطبيعتهم الخاص لا بالعرض، يكونون على هذا الاستعداد السعيد. ومن ثم يجب أن صداقة هذه النلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء. وإذا نالوا الفضيلة شيء متين باق. إن كلا الصديقين خيرا على الإطلاق في ذاته وإنه غير كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض. ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملائمون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا غناء. إذا كان الأخيار أَرْضَاء على الإطلاق وإذا كانوا أيضا ملائمين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وإن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض. § ٧ - إن صداقة من هذا القبيل باقية، كما يمكن أن يفهم بسهولة، مادام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين. على هذا فكل صداقة إنما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة، سواء على الإطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يحب. وفوق ذلك فإنها لا تكون إلا بشرط مشابهة ما. وإن هذه الظروف لتتوافر أيضا في الحالة التي نعينها هنا:

§ ٦ - العدالة الكاملة - على أن هذه الصداقة الوحيدة البندرية هذا الاسم -

- أخيار بأنفسهم - لا تظم بالعادة أو بالقدر التي يتوهمها -

- لا بالعرض - انتهى السابق بوجه -

- ملائمون بعضهم لبعض - من أجل ذلك كانت الصداقة المثلوية بين رجلين هي دائما علامة على أن كليهما جدير حقا -

في تلك الصداقة توجد التشابه وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين غير على الإطلاق وفوق ذلك ملائم على الإطلاق . وسيتخذ فلا شيء في الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي قبيح أكل ما تكون . § ٨ - على أن من المفهوم بالبداية أن تكون الصداقات بمثل هذا التبل نادرة جدا لأش الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فإن الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الآخر أي لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق المحبة وقبل أن يتقروا في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ - لا شئ أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم وإن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فإنها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي يبتاعها، والفضل لجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ - توجد الصداقة غالبا - مفهومة على هذا الحق .

§ ٨ - نادرة جدا - كالمفارقة ذاتها .

- الزمان والعادة - ملاحظة عملية تماما يثقل على الناس تسبانيا في الحياة حيث الروابط هي على العموم

سريعة وصغيرة .

### الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقات الثلاثة - الصداقات بالنسبة لآمن الابقاء المنفعة ذاتها - الصداقات بالفضيلة تنقضي على العموم مع الزمن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تدوم في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقوم الغلبة - أما الأثرىات فبها صداقتين إلا لأنها تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكون باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الاختيار يمكن بعضهم الى بعض ، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكون نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الاختيار بعضهم لبعض نافعاً . إن ما يمكن على الخصوص أن يبنى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتيب المساواة القائمة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلاً . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقرهما من مصدر واحد ، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة واحدة ، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن الذين يتمايان بهذا العنوان الأخير ليس هما الاثنين اللذان عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب والآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت من الجمال تنقضي الصداقة

- باب الرابع - في الأوب الكبير ك ٢ - ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ١٧ ب ٢

§ ١ - يمكن بعضهم الى بعض - بعضهم ذاتها والآخر من الشبادل الذي يشير به كل منهم نحو الآخر ، أما في العلاقات البهية التي يتكلم عنها أرسطو فيما سبق فإلا الصداقة لا يرضى بعضهم بهذا الا برضاهم .

- من جهة واحدة - يمكن أن يراد به ذلك "أهل الخلق واحدة" كما شبهه ما قبل .

- بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات السكرية ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجوز في غيرى أراد بده - ولا يتأخر عن أن يرضى بالافتقار على هذه الشبهات .

- ومتى انقضت من الجمال ... - يعني أن يراجع في "فقد أفلاطون" ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماماً . وأظن أن أرسطو كان يذكها عند ما كتب هذه الفقرة .



أحياء فهذا لم يبق له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم يبق له لذة في قبول الثغافه .  
وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة  
الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ - أما أولئك الذين لا يتفقون تبادل  
اللذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة  
ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . أن الذين ليسوا أصدقاء إلا بحض المنفعة لنقطع  
صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين  
أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الزبح الذي كان بصيادته .

§ ٣ - على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسيء الصداقة بين الأشرار كما  
يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصبح أولئك الذين ليسوا  
من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأوليين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل  
وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم .  
لأن الأشرار لا يحايون بينهم إلا أن يجدوا في ذلك ربحا ما .

§ ٤ - أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق التهمة  
لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٥ - ليجعل الأشرار - مع النبوة التي ذكرها أرسطو أنه . والواقع أن هؤلاء يمدوا أمدده . بل هم  
بالمساحة مفرجون رابطة كثيره العاد أو قلبية . راجع ما سبق .

- ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء - يعني أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا هم التحقيق أراذل  
بل هم في تلك الحال الأخلاقية الملبسة التي هي عادة شائعة .

§ ٦ - المعصومة من تطرق التهمة - هذه إحدى الصفات الأساسية لصداقة الحقة . أما الصداقات  
الأنثى ذاتها عرصة للتقارب الزائفة والتمويه الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يزعجها طهرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الحلال العميقة المدوحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوخيمة .

§ ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامة يسمى أصدقاؤه حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كمشان الخائف التي لم تكن مخافتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاؤه أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يحباب الأطفال . فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاؤه على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعي بالتفريق بين عدة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاؤه بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسموا إليها . § ٦ - ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامة - يرى أن أوسطوماخوس يقول المنفعة العامة بدونها ولا يعثر بها . طيس لديه كما لدى العفل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسدة على الاحترام وعلى الفضيلة . أن نعي بالتفريق - هذا هو ما منع أوسطوماخوس من وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقر به . وحقيقة يوجد ضرب من الشغوب والتخطيط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في نحو ابتدء هذا الباب .

واللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص  
أعينهم لأن في الواقع أمور المصادقة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على  
درجة عظمى من النقص .

٧٩ - أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أثبتنا على بيانها فيبقى أن  
الأشهر يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجود الشبه هذه .  
والأخبار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنهم أغنى من جهة كونهم أخبارا .  
فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق الملقب والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة  
ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

٨٠ - إلا على درجة عظيمة من النقص - لأن اللذة والمنفعة كذا هما من الخير والافئدة على ما هو  
فيه الآخرى . راجع هذه فكرة في ج ٣ - ف ٢

٧٩ - أصدقاء بالمنفعة أو باللذة - هذا هو المذهب في قولهم : يا أشرار لا يمكن أن يكونوا  
أصدقاء وية لأصدقاء حقيقيين إلا بين صالحين .

## الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقى والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء، بداية الاخلاص من غير أن يتوافقوا فى الصدقة - كالحقيقة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصدقة - الغلبة فى العيشة هي على الخصوص عرض الصدقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداء عن غلبة العيشة - وذلك لا يمنع من أن يكون محبتهم حقيقيّة .

١٤ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تفرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء بمجرد استعدادهم الأخلاقى . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء فى الفعل وفى الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة . فن الناس من يختعون حالاً بلذّة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض ثم بغصلهم الناس وإما ببناء عدم الأمانة لا يسلكون موقفاً كأصدقاء، ولكنهم مع ذلك فى استعداد لأن يتوافقوا فى الصدقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن فى الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاخلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الخالى . ومع ذلك فن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدة جداً فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصدقة ومن ذلك المثل :

” كثيراً ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ٢

١٤ - بالنسبة لفضيلة - ك ٢ - ١

- فضلاء فى الفعل وفى الواقع - بما يتلون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان مقولاً من بعض شعراء الأخلافة ولكن لا يعرف

من هو .



٢٤ - على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عندهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضي أيامه مع واحد لفيل عليه أو لا يسره فإن الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . ٢٥ - أما الذين يشنون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعشون معا في العادة فأولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتطين بعطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم مميز للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فتي كان المرء في العسر رغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه منها من المنفعة ومتى كان في اليسر رغب فيها من أجل السعادة لفضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متعدين في الأقوال الفحاشا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

٤ - حينئذ الصداقة النضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملائما

٢٤ - و سوداويون - ربما كان هناك أيضا "ناس أولي انقياد" .

٢٥ - هو عيشة المشتركة . هذا طريق الصداقة الكمية إن لم يكن الصداقة الحقة .

٢٦ - بين الرفقاء الحقيقيين - يجب أن يعترف صيدا على الخصوص برفقاء الطولية والذات والحب والواجبات .

٢٧ - لا نخشى من التكرار هنا - لقد ذكر هذا الموضوع أكثر من مرة . ولكن هذا أيضا من الأهمية بحيث لا بأس من تكراره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضى دائما وضعاً أخلاقيا ما . إذا أراد المرء خيرا ممن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاقى يحتفظ به بحوهم ، وإنه يحبه صدقه دائما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقا لأحد فإنه يصير خيرا لذلك الذى يحبه . إذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصى - ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضا متساويا تماما سواء فى نيتهما أم فى نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسعى أيضا صداقة . وكل هذه الشروط تتوافر على الخصوص فى صداقة الأختيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة بقل حصولها غالبا عند الناس أولى الكفاية وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يحدون لذة أقل فى علاقات العشرة المتبادلة اللاتى هى مع ذلك فى آن واحد النتيجة والعلة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة فى حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس فى المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطررت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سأتلى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تكرر فيها مر ب ٢ ف ٤ أنه الصداقة الحقة تستدعى دائما مبادلة متعومة  
عند كلا الطرفين اللذين يشتركان بها .

- يحب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل فى علاقة معه يقين كز ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكفاية وعند الشيوخ - مستثة أشيع اليها فى أول الباب .

- يحدون لذة أقل - تكرر لمساعد نيل لها .

يصير صديقا لأفانس لا يتراح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسودانيين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم إلى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورة للصدقة .

هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء - كما هو - حالة يمكن أن يوجد بينهم أيضا من صادق خالص ولكن لا بصورة ولا قبل بسبب هدف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

## الباب السادس

الصداقة الخفية لا تنحى إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة بالذلة هي أقرب إلى الصداقة الخفية من الصداقة بالشفقة - صداقات الناس الأشياء - أصدقاء لهم مختلفون جدا - الصداقة الخفية نادرة عندهم - علامة الشغب المنطوق من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الخفية هي ضرب من الإفراط في نوعها ، إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يصبه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من المألوف أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يحرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لغيره من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة ، لأنه يوجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ٢ ب ١٣ - وفي الأدب إلى أريستيم ٢ ب ٢  
وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تنازع إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فإنها مشار إليها فقط وبغاية الإيجاز .  
§ ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء يتبع بالضرورة من طابع الأشياء ذاتها .  
- كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فإن ميلا مقبولا على هذا الصغر يوحي أن يكون مرئيا إلى غير أن يكون سليما .  
§ ٢ - إنه ينبغي أيضا - يمتد الأدلة التي يقبها أو يطهر في غاية الحافة فإنها نتيجة متعادلة  
طويلة .  
- انعمت أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدة أشخاص بفضيله وكفائه دون أن يكون مع ذلك مديونا لكل هؤلاء .



من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ - من هذين النوعين للصدقة الصدقة بالثقة هي أزيد شيئا بالصدقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخر وأن بسر كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لمو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشبهات لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصدقة بالمنفعة لا تمكاد تكون خفية إلا بنفس التجار .

§ ٤ - لا حاجة بأولى الخط إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملازمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطبقون السأمة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شافا عليه ترى أهل الثراء يتفقون أصدقاء ملازمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقاتهم الفضيلة إلى جانب الملازمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ - على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فثمة أصدقاء ناقصون وآخرون أصدقاء ملازمون . ولم كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هذين الميزتين كان الناس الآخرون لا يكادون يتفقون الأصدقاء الملازمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ - من هذين النوعين للصدقة - هذا استفراد قلب العائلة وليس لا تكريرا كسافة مر .  
- بعض التجار - لأن هذه الصدقة ليست في الواقع إلا خيرا من الشارة ، يحصل ب كل واحد من أن يرغب بقدرا ما يستطيع .

§ ٤ - إذا كان الخير شافا عليه - إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ - أصدقاء أكثر تنوعا - ملازمة محكمة فهي تتفق على في بحر الحياة العادي .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمور الجسيمة العظيمة .  
وإن يفكرون في لذتهم لا يبقون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذافا مستعدين دائما  
لتنفيذ ما يؤمرون به .

٦٤ - ولكن هذه الكيف كيف التفكة والفضيلة فليلا ما تجتمع في شخص  
واحد . صدق ما قيل من أن الإنسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا  
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بالإنسان بفوقه بمركزه إلا أن يكون هو أيضا بفوق المثري  
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب  
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

٦٥ - حينئذ فالصدقات التي نكلمنا عليها أنها هي مؤسسة على المساواة . فإن  
كلا الصديقين يؤدي إلى الأثر والخدمات ذاتها وإن كليهما يضرر للأثر المقاصد بهما  
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكننا  
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما لا قصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

٦٥ - هذه الكيف - تكررها لئلا آتد .

- إلا أن يكون هو أيضا يروق - يظهر أن هذه التفاوت يمكن أن يبعد الرجل الحق عوضا من أن  
يقربه . ولكن إذا كان قلب يبعد بالثروة فإن هذا الإنسان فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة  
المنقودة على وجه هذه المواثيق لا تسحق إلا اعتزلا متبادلا من العرف وما أذكر هذه الصداقة كما قرع من  
أوسطو .

٦٥ - فالصدقات التي نكلمنا عليها آتد - أي التوجين السعير من صداقة : صداقة اللذة وصداقة  
المنفعة . يمد أرسطو هنا من تجربة الموضوع الذي كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في التي بعض  
التشويش . فآتد هذا آتد كد يظهر أنه ليس في محله خصوصا لأن أرسطو يرجع في آتد آتد الى مسألة  
أخلاق التي ضلها طرفة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة  
 فإنهما تظهران على التناوب كلتا هما بكونهما صداقة وعدم كونهما صداقة ، فبمشابهتهما  
 بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقيتان . احداهما من حيث الملائمة  
 والأخرى من حيث المنفعة ، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة .  
 ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تبرزعها القيمة وأنها باقية ، في حين  
 أن تلك الصداقين المسحطين سرعنا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة  
 فيمكن أن يرى أنهما ليسا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من  
 فروق شتى .

## الباب السابع

في الصداقات أو الصيقات التي تنشأ بأمر الرقة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهل -  
 لأجل أن تولد الصداقة وتبين يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة إلى الإفراط - علاقة الناس  
 بالآلة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرقة ذاتها التي الواحد من الشخصين  
 اللذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر منا بالأصغر .  
 وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لمروسته . كل هذه المحبات ينشأ  
 لفروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست  
 محبة متعاقبة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة  
 لبعولها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا إلى أن الأسباب التي  
 تهيج حبهم هي مختلفة فمحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنما ليست  
 إذن إحساسات متعاقبة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها  
 إذ يؤدي الأولاد إلى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذا يؤدي الوالدون إلى  
 أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالحبة والصداقة هي بينهم على أنهم ما يكون من المتعاقبة .  
 وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١ و في الأدب الصغير ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأجل على أن الأفعال الأخلاقية على  
 "الحبة" . ولكن الأول أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك قد استعملت أكثر من مرة لفظ "الحبة" .

§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة ويكثر غيرها في أقوالهم أن الإسهامات  
 العائلية لم تكن مبهمة في الأيمان القديمة كما يريد أن يقرروا بعضهم .



تفضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يحمده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو عبي . وكذلك بالنسبة للأشخاص الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه إذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فإنها تصير ضريبا من المساواة التي هي شرط أساسي للصدقة .

§ ٣ - ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فإن المساواة التي تحمل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدقة فإن الكمية هي التي تحمل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثاني . § ٤ - وهذا هو ما يشاهد بلا عتق في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدا من جهة التفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فأنهم بهذه المثابة تنقضي صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يقدروها . وهذا ظاهر على الأخص جدا فيما يختص بالآفة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للثروة فإن الأشخاص هو أنزل منهم في أمر الثروة إلى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في إمكان صيرورتهم أصدقاء للرجال الأغنياء والأحكياء .

§ ٣ - أمر العدل - راجع ما في ك ٨ ب ٧ ف ١

- فإن الكمية - لا شك في أنه يقصد الكمية . ولا فرق بين أن يكون لفظ " الكمية " يجب أن يؤخذ على أربع معاني أي ما كان الشيء الذي تخلف عليه سواء أ كان هو الثروة أم الثروة أم النوع الخ .  
§ ٤ - بالنسبة للثروة - يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليفا لليونان ولا سكتندو .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين ، حتى أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمتعون حقيقة لأصداقهم أعظم الخيرات مثلا أن يضيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يمتنعوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يراد أن هذا الصديق يحب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فأنما يمكن له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا يمكن له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - ذكر ربما قبل آتيا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من المنة بموضع وتكال لا تتعلق بنظرية الصداقة .  
هو أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل م يرد عن أنه ذكرها .

## الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أيا يكون محبوبا على أن يكون محبا - ذات الشيء - في العدة التي تجعل الناس يعرفون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - من الحب الأمن - ببدلة القيمة من غير الخصوص منية من كانت مبنية على الأهمية الخاصة لكلا الطرفين - العلاقة بين الناس غير المتساوية - بحرية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يزل أحدهم نحو الآخر بل هم ينفون إلى الوسط لهم .

١٨ - إن أكثر الناس ، ويحركهم ضرب من الطمع ، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يعجبهم على أن يحبواهم أنفسهم . ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقين . فان الملق هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون بحوك في حالة الخطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب . ٢٨ - غير أنه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب إلى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرضى فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الانسان يبغي الاحترام إلى هذا القدر فذلك لا للاعتراف نفسه ولكن على الخصوص لتأثيره غير المباشرة . العاى لا يفرح هكذا بأن يكون مرغى بجانب عند الناس الذين هم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرغبة . يقطن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى عساه

١٩ - في الأدب كما في ك ٨ ب ١٢ وفي الأدب إلى أوديب ك ٧ ب ٣ د ١

٢٨ - ويحركهم ضرب من طمع . قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وقد كانت الكلمة محكمة . فان هذا طمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

٢٨ - والاحترام هو ما يرضى فيه أكثر الناس - رغبة الاحترام من في ذاتها مشروطة ومحدودة جدا . ولكنها على المعنى الذي يفصده هذا أو غير حساب تدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا .

من أجل الآمال . هذا هو ما يفسر الاحترام الذي يحف عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الخاصة في هذه الحالة

الحاجة . ويرجح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقيم . ٣٩ - غير أنه متى رغب الإنسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فإنه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . ويفتخروا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لما نعمة بقول أولئك الذين يصدر عن حكمهم في أمرنا . ويفتخروا أيضاً أن نكون محبوبين لديهم جداً لذاته بل ربما يقال إننا نذهب إلى غاية أن نؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوباً فيها لا لشيء بل لذاتها وحدها .

٤٠ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في أن الصديق يحب أكثر من أن يكون محبوباً . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأهل عند الاسراف في حين وقد شوهد كثير منهم وقد اضطروا إلى ترك أولادهم يرضين أن يحبهم أيضاً مجرد أنهم يعلمون أنهم من حين دون أن يغيث الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يغيث لأحس من شيئاً إلا أن يرين أولادهم قادمين . ومن مع ذلك ما زلت يحببهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئاً مما يجب لأب .

٤١ - لما كانت الصداقة متحصرة أكثر في أن يحب المرء من أن يكون محبوباً

٣٩ - احترام الناس الأخيار . هذه الفكرة عامضة قليلاً وثقة في صحتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان إذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فلهذا يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التصديق ربما كان دقيقاً لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . وإذا وصل المرء إلى أن يحتقر أو شك أن لا يكون محبوباً مهما كان العطف المفروض في العلاقة الأولى .

٤٠ - على أن الصداقة . يؤم الأكار ما قد قيل آنفاً على الحق الواسع الذي يجب أن يمتد به هذه الصداقة . وربما كان أحسن أن نترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

- وقد اضطروا إلى ترك أولادهم - يمكن أن يرى كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .



وكان الناس الذين يحبون أصدقائهم هم في أعيننا حقيقيون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للأصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الأصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وبقية . ٦ § — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساوية هما الصداقة . خصوصاً متى كانت هذه المساوية هي مساوية في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضاً ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة إلى الخدمات الغزيرة وهم لا يؤذون منها شيئاً . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يتعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يتواضعوا لأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوفقوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا يثنى عليهم من هذا الثبات ولا أنهم لا يلتصقون لحظة واحدة أشباهاً لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا إلى دعارتهم المتبادلة . ٧ § — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو الألفة يمكنهم أطول من ذلك بقليل أعني يمكنهم ما يمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تولد على الخصوص من المفارقة مثلاً بين

٥ § — يظهر من الحب — دون أن يكون الحب عبثاً .

— وينتج — فكرة صداقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقياً .

٦ § — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جداً دقيقة ولكن على شرط أن تكون

أداة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما يظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — في فضيلتهما وبفصليتهما .

٧ § — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرر لما قيل آتفا هذه مرات .

— تولد من الخصوص من العادة — ملاحظة حكيمة تركه الألفاظ التي يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . وربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم أنهم يجب أن يحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في نقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يحب فإن نقاضيهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخيرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن نقضد لا يرغب بالضبط في النقض بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحق الأوسط أي لاوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر التماس لا تميل إلى أن يصير رطباً بل تميل إلى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للخار وبالنسبة البقية . ولكن لا نستعمل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي تريد معالجته هنا .

— العاشق وموضوع العشق — من الغريب أن يشكو على هذه العلاقات الكريمة مع الذبيلة التي يتكلم بها عن العلاقات الموصلة على الحقيقة والجدارة .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون في الواقع أن هذه المناقشة تطلق بالأول على الطبيعة . فإن نظرية الأنداد قد عالجها أرسطو في المطلق وفي ما وراء الطبيعة . وأعربت في علم الأخلاق طبيعة .

## الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل مورد - الغير ليس الدائم للخدمات - كانت - كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء المجتمع الكبير السياسي - كل فرد في الشبكة يتأثر في الخدمة العامة التي هو جزء من المجتمع العام - الواجب - التواضع - الواجب - مثل الأجزاء المتعددة .

١٨ - يظهر كما قيل في البداية أن الصداقة والعدل يتصلان بالموضوعات الواحدة هيتها وينطبقان على الكائنات الواحدة هيتها . ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصدقة معاً على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحقة وأولئك الذين يقاتلون بجانبك في الحرب . وبالمبدأ كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أي نوع كان . فقدر ما يتعد المجتمع يتعد أيضاً مقدار الصداقة لأن هذه هي أيضاً حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل " كل شيء مشاع بين الأصدقاء " ما دامت الصداقة تقتصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة ( الروكية )

٢٥ - كل شيء مشاع كذلك بين الأخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى الملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فإنها تصبى أكثر قليلاً بالنسبة لغيره وأقل قليلاً بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضاً تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٨ ب ٩ ف ٢ - ١٨ و ٢٥ في الأدب الصغير ك ٨ ب ٩ ف ٢ - ١٨ و ٢٥

١٨ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب - راجع ما ذكره - ١٨ و ٢٥

- من كل مجتمع - يتعد المجتمع يتعد أيضاً مقدار الصداقة لأن هذه هي أيضاً حدود العدل نفسه .

- كيفما كان - يتعد المجتمع يتعد أيضاً مقدار الصداقة لأن هذه هي أيضاً حدود العدل نفسه .

- كل فرد في الشبكة يتأثر في الخدمة العامة التي هو جزء من المجتمع العام - الواجب - التواضع - الواجب - مثل الأجزاء المتعددة .

٢٥ - كل شيء مشاع كذلك بين الأخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى الملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فإنها تصبى أكثر قليلاً بالنسبة لغيره وأقل قليلاً بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضاً تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

§ ٣ - وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء، فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الأخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرقلاء ورفقائهم ولا بين الأهل ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ - كذلك المقامات تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة إلى أصدقاء أشد خلقة . مثلا نريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من نحر به مواطن . ونترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرة أباه أعظم إثما من ضرب أي شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طلبا مع الصداقة لأن كليهما يتطلبان على الأشخاص أعباءهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ - على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسي . فإن الناس يجمعون دائما لتحقيق منفعة عامة وكل واحد يتنفع من المرافق بالنصيب الواقع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسي ليس له بالبداهة غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لديه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يقتضيه الشارعون ليس غير . والمعادى في عرفهم هو ما كان مطاقا للمنفعة العامة .

§ ٢ - والحقوق - زدت هذه الكلمة لأنعام الفكرة وإيجاسها .

§ ٤ - المقام - إن الزاوية الدقيقة والحقبة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأخلاق . فإن المقام التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوسين هي مخوفة بنفسها عما تكون الخدمات التي تؤدي إليهم مدونة .

§ ٥ - أجزاء المجتمع السياسي - هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فإنها لا ينبغي لها أن تنزع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاؤه .

- المنفعة المشتركة - ذلك الآن فائدة الاجتماع العام فإنه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو في السياسة تفصيلا . بل هي أساس السياسة المئين . ويمكن أن تصادف أيضا في البلاطون .



٦٤ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية .  
وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحنة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم  
لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة  
في المال وإما بالرغبة في الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول  
عن الناس الذين هم مجتمعون في قبيلة واحدة أو في ولاية واحدة . ٦٥ - إن  
بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة ، مثال ذلك مجتمعات الموائد  
الحافلة ومجتمعات المآذب التي يقوم فيها كل واحد بتصفيه . إنها تتألف لخرب  
فربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات  
هي مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسي مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى  
فقط إلى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالي بأسرها . إنهم بتقريبهم الثرائين  
يؤدون تعظيماً للآخرة في هذه الحفلات الحافلة وفي الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة  
يتذوقونها بلذة . في الأيمان القديمة كانت تضجى الضحايا وتقام الاحتفالات  
القدسة بعد جنى الأثمار فكانت كجائزات يقدمونها للسماء لأنها كانت في فصول  
السنة التي فيها يكونون أكثر بطالة . ٦٦ - على هذا إذن أكرر أن جميع  
المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسي والتبع تكون جميع الروابط  
والصداقات كالصداقات بين هذه المجتمعات المختلفة .

٦٧ - إلا أن تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المآل بطرح العناصر المختلفة لجمعية  
أعلى من هذا .

- بالرغبة في المال - فقد كان استعمار الهند معروفة من قبل أرسطو بزمان قديم - غير أنه ربما  
يرى أن يتم فقط على حوس العسكري على سلب .

٦٨ - يظهر أن لا غرض لها - ولواقع أن هذا أمر ما أجمع من اللذة . فبما تنفع في حفظ الاحساسات  
السياسية والميل في حوس أهل المدينة وإيقاظ قلوبهم ببلاد الأفكار القوية إلى الاتحاد والوفاق .

- تحت المجتمع السياسي - الذي بدوره لا يكون له عمل من الوجود .

## الباب العاشر

أشارت عامة من الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية - الديمقراطية - الشبه قنصلية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية ، الإمبراطورية والديموقراطية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مذابة الحكومات المختلفة بالقياسات المختلفة التي تقدمها العاجلة - علاقات الوالد بالولادة - السلطة الأخوية ضد القهر - علاقات الزوج بزوجته - علاقات الأسوة بعضهم بعضاً .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيج بعدها أشبهه بفساد لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطوقراطية والثالث هو الدستور الذي لا يثاقه على نصاب مالي قبل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف تحسه أن يسمى ديمقراطية وهو ما يسمى في العادة الجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات هي الملكية وشهرها الديمقراطية ، زيج الملكية هو حكومة الطاغية فإن كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرى إلا إلى منفعة الشخصية وأما الملك فلا يفكر إلا في منفعة رعاياه . فإن الملك لا يكون ملكاً في الحق إذا لم يكن البتة مستقلاً استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهلان في كل نوع من الحريات والمزايا . وإن رجلاً وضع في هذا المركز السامي لا حاجة به إلى شيء .

- الباب العاشر - في الأول الكبير ك ١ ب ٢١ وفي الآدب إلى أرويديك ك ٧ ب ٩ و ١٠ .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ في السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ من ١٥١ وما بعدها من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشهرها - بعد ذلك قليل مبضع أرسطو حكومة الطاغية تحت الديمقراطية .

- فالطاغية لا يرى - راجع وصف الطاغية والنسب التي به وابن الملك - السياسة ك ٨ ب ٩ من ١٦٤ من ترجمتي الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حيلة أن يفكر في منفعة انقضاة بل لا يفكر إلا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وإن منكا ليس له هذه التفضيلة لا يكون إلا ملك ضرورة اتحد الأهلى . وإن حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة . فالطاغية لا يسعى إلا إلى مصلحة الشخصية، وما هذا كالف ليوضح غير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أفجع جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأتبع .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب إلى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست إلا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . وينقلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية إلى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم أما بجمع أموال الأمة العمومية وأما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويقيمون السلطان دائما في أيدي من هو في أيديهم بأعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهلى وأشرهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وأنحرأ يزعج نظام التيمقراطية إلى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متقاربان ومتجاوران . فإن التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشتملهم التصالب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هي مع ذلك أقل هذه الزيوخ الدستورية قبعا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انقض الأول . - الغير لا يعرف أنه يعرف الألفية الحققة ولا متعته الحققة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت . - يمكن أن يرى أن أسفوا يصير في هذه التفاضيل التي لا علاقة لها بالصفة التي يملكها الأنس . إذ الأمر هنا يحدد انحرافا مختلفا إلى شكل بها التصادقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغيير الذى يلحق بالممالك غالبا ، وإنما بما تعاني من التعديلات المتتابعة يقل زيفها بقدر الفسك عن مبدئها .

§ ٤ - ربما يوجد في العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فإن اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فإن سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أنت أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفي هذه الجمعية متفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهر أن لها شرعية وصاحلة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص § ٥ - جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية ، فإن الرجل فيها له

- تلك هي قوانين التغيير - يزعم أن راجع كل هذا بالتفصيل في نظرية الثورات في الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ١ - في العائلة نفسها - هذا المعنى هو من عند أرسطو - فإن أفلاطون على ضد ذلك بعد نماذج الأشكال المختلفة لحكومة في الأخلاق المختلفة للأفراد .

- هوميروس - هذا القالب يلقب به غالبا المشتري في الألياذة وفي الأوديسية . وأن أرسطو لقيه هذا التقييم ويستشهد كذلك بهوميروس في السياسة ك ١ ب ٥ ق ٢ ص ٤٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .  
- على صحة ذلك عند الفرس - هذه ليست هي المعركة التي يعلنها زاده أكسيوفوس في "ميروبيقى" .

- وسلطة السيد على عبيده - راجع السياسة ك ١ ب ٢ ق ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٥ - جماعة الزوج والزوجة - راجع السياسة ك ١ ب ٥

- صورة حكومة أرسطقراطية - يلحق أرسطو في السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .



القوامه طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك  
لإرادة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل  
شيء ، بلا استثناء فإنها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذا كان يكون عمله مضادا للحق ،  
إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامه بعد باسم حقوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن  
الفساد من اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئت بمرات عظيم ، ولكن هذا التسلسل  
الغريب لا يحمي ، من الأنهية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤمنها كما يقع  
في الأوليغارشية ، ٦٤ - إن جماعة الأخوة تمثل الحكومة الديمقراطية لأنهم  
مساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم  
صدقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فإنها توجد على الخصوص في العائلات  
والبيوت التي ليست بحكومة سيد لأن الجميع حيثما يكونون مساوون . وأيضا  
في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن  
يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الأستاذ جملة توحيدية بأحسن من هذا الفهم . كان فلا الزوجين  
٦٥ - ولا يكون جورا أحدهم على الآخر إلا مصادرا بالحياة الزوجية .

- ينكر مركزه - المبدأ على عيني . وفي كل الزوجين كلاما مستقرا على نفسه وبذلك من تلقاء  
نفسه ، القوامه التي تمثلها هي نفسها في الواقع كل من مدافع الأشياء وإلها ، وأن أسمى بهذا الأسطر بطول  
في تأثير القول لا شيء .

٦٥ - الديمقراطية - التي تعني أن يكون الأمر بحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديمقراطية " ، رجع لتعديل  
من أوجي للباس في الصفحة ٦٤ من الطبعة الثانية ك ٨ ب ١٠ ف ٦ .

- الصفة من أن يفعل كل ما يريد - هذا الصواب من الأهلية الزوجية - وإنه أمر غير موجود  
إلى هذه الحد في الباب الآن .

## الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال احساسات الصداقة والعدل هي دائما متناسبة بعضها مع بعض - المثلوك  
رعاة الأمم - نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج زوجة هي اوسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا  
هي تيمقراطية - حكومة الطائفة هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية  
هي الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط  
بشدة ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن  
يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه بمناله من الفضائل اغتازها  
يعنى بتصغيرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس"  
"أغا ممنون" "راعى الإثم" . § ٢ - تلك هي أيضا السلطة الأبوية ، والنزق  
الوحيد هو أن نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو وأحب الحياة  
أنه وأحب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء  
والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد  
أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن احساسات المحبة  
والصداقة هذه تنتج من تقوى أحد الطرفين وهذا هو الذى يجعلنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر - في الادب الكبير ك اب ٣١ وفي الادب الى أوليكم ك اب ٩ و ١٠  
§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى  
سبق وجرده بالجزء .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طائفة القب به ملوك آتروون غير أغا ممنون .  
§ ٢ - نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .  
- وهذا غير الذى يجعلنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يستند الى الوالدين يمكن أن يكون  
مستقلا عن المحبة التى يشعربها لها - بل هو متعلق بالسبب الذى يبه هنا أو مطلقا بطرق مكانتها الحاضر  
أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الإطلاق في أمر المحبة . § ٣ - تحب الزوج زوجته هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الأرستقراطية . فإن الميزات الأصلية في هذه المحبة تستند إلى الاستحقاق وتكون الأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون إقامة العدل على هذه النسب . § ٤ - صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سن واحدة تقريبا . ومن ثم فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فإن الأهالي فيها يميلون إلى أن يكونوا جميعا مساوية أخبارا . والحكم فيها بالتبادل والتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ - ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضامن تدريجيا لتضائل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل وذلك في أفقر هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمواطنين فلا محبة ممكنة ولا عدل . أنه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع والآلة

§ ٣ - تحب الزوج زوجته - راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ - صداقة الاخوة - كالتعليق على الفقرة السابقة .

التبادل والتساوى التام . هذا هو ما يجمعه أرسطو دائما الوصف الغير للحكومة الجمهورية التي يسميها الديمقراطية .

§ ٥ - العدل يتضامن تدريجيا - يقع ما يصدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أمانة هذه كما يقع ما صدقها على الحكومات الديمقراطية .

رابطة الزوج بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس الينة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو النور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبداً . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ - من جهة كونه عبداً لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل ترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي انفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا ترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ - إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيراً من الأشياء شائع بين أهل مدنيين .

- 
- رابطة السيد بالعبد - يسي أرسطو العبد آلة حية في الشهادة كـ ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٢ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو قلعاً على ملكه حياً .
- من جهة كونه عبداً - يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيداً وتعطفاً ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنساناً كما سبقوه في السيد . وإذا احسنا ومية أرسطو التي نقلها اليها ديوجين لا يثبت الوجود قد كان في غاية الكرم والرفق بعبيده .
- § ٧ - إنما تكون... في حكومات الطاغية - تكرر لما قبل آها ف ٥
- الديمقراطية - راجع ما سبق ف ٥



## الباب الثاني عشر

في الحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأولاد هو على العموم  
أشد من الآخر - حبة الاخوة بعضهم لبعض والأميابة التي عليها نين - الحبة الزوجية - الاولاد رباط  
أعز من الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

١٩ - كل حبة تولد اذن على اجتماع كذا قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن  
يبرز عن جميع أنواع الحبة الأخرى الحبة التي تتولد من القرابة والحبة التي تأتي من  
القرب الاختياري بين الرفقاء. أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء  
قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة فمثلت روابط  
اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقدها .  
ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنبع من الضيافة .

٢٠ - الصداقة أو الحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة  
الأنواع . ولكن كل الضيافات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من الحبة  
الابوية . فالوالدان يجهان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم  
باعتبار أنهم أخذوا منهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم  
علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . إن الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثالث عشر - في الأدب إلى أوديسم ل ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

١ - كما قلت فيما سبق - إنه قد أثار إلى ذلك مجزوء إشارة ولم يقفه قولاً سريعاً .

- أثر عقدها - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يفسح شكل الجماعات .

٢ - منسوبة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

- مشتقة من الحبة الابوية - يعني أن الأدب هو رب العائلة .

- فالوالدان يجهان أولادهما - لا أعرف أن الحبة العائلية قد أوضحت أحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطاً بين قد ولده من ارتباط ذلك الذي تلقى الحياة بين آناه إياها .  
 أن الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذي قد ولد منه كما يتعلق بنا بجزء من  
 جسمنا من أو شعرة وبصفة عامة كشيء ، كيفما اتفق يتعلق بين يملكه . لكن الكائن  
 الذي أعطى الوجود لا يتعلق أبداً بأي كان من الكائنات التي تأتي منه أو بالأحرى  
 يتعلق بهم على صورة أقل التصاقاً . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن  
 أن يتعلق بهم . هيئات فإن الوالدين يحبون نلى الفور أولادهم ومن أول لحظة  
 من ولادتهم ، في حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن  
 وحينما يحصلون زكاه وحساسية . وهذا يقسم لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .  
 § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . أن النسل الذي يخرج  
 منهم هم بنوع ما أنفسهم ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد  
 لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضاً لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بينهما .  
 وإن مشاكتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هي علة مشاكلة المحبة التي  
 تظهر بينهم ، لذلك يقال أنهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع  
 أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو في كائنات متفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة ويحق است المحبة تترك أكثر من أن  
 تصعد . هذه من الطبيعة أو بالأحرى من العناية الآلية .  
 مشاكلة المحبة — أصل الحق أقل من ذلك ضيق .

— جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه العائق تكفل من المشاكلة لتسحب على الاصطاف .  
 وكان حقيقياً بأنفسهم أن يفرق هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وأنهم جميعاً  
 اخوة . أن هذا الاعتقاد الجليل كان مصداقاً للواقع ويزين المسيح .

الاشتراك في التربية والتكافل في السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التي  
تؤلف بينهم .

الوفاء بين الناس حين ان كانوا من سن واحدة . متى اتحدوا في الميول فلا  
مشقة في ان يصيروا رفقاء ، من اجل هذا تنسب الصداقة الاخوية كثيرا الصداقة  
التي يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى  
ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها  
أغنى التي تدل بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قريبا أشد وابطة  
أو غريبا تبعا لكون رئيس العائلة هو اقرب أو أبعد لكل منهم .

٨ ٥ - إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآله يشبه أن يكون قريبا بواجب نحو  
موجود متم ورفيع . إن الوالدين والآله قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر  
وجودنا وهم ينشئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . ٨ ٦ مع ذلك اذا كانت هذه  
الحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات  
الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فإن الانسان يجد في الحبة الاخوية  
كل ما يمكن أن يوجد في الحبة التي تربط الرفقاء ، وأزيد على ذلك أنها شديدة بالنسبة

٨ ٦ - الاشتراك في التربية - هذه الزاوية هي أقوى كثير من راحة الله على الغير الخالص .

٨ ٧ - الوفاء بين الناس حين - راجع حكم هذه بالمدانة تقريرا في الأدب الى أويديم ل ٢ ب ٢ ص ٥٢

٨ ٨ - والناس للآله - قد تجد المراد ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت

الأفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الحياة قريبا . ومن الصعب أن يتكلم على راحة الله

بأحسن من هذه العبارة التي يعبر بها أرسطو . راجع أيضا مايل ب ١٤ وهذه الدلائل الجلية المحسنة

في الأدب الى أويديم .

٨ ٩ - هذه الحبة بين أعضاء العائلة - لا يمكن إيضاح احساس العائلة بالهلف ولا أمن من هذا .

ما تكون القلوب ظاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حجم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة النامية في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئ لأنيهم ولدوا من أبوين بينهما ، وأنهم اتخذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت نصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

٧٨ - أن احسانات المحبة هي مناسبة في الدرجات الأخرى للقربة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالديمومة نتيجة الطبع مباشرة . فأن الإنسان هو بطبعه أميل إلى الاجتماع متى متى منه إلى الاجتماع بمثله بواسطة الاجتماع السياسي . فالعائلة سابقة على الملكية وهي أيضا أشد لزوما منها لأن التماسك عند الحيوانات عمل أهم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجسدي ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانساني يعاشر لا لإيلاء الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفة الرجل والمرأة مختلفان جدا الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعوا ملكتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب في أن الانسان يحسد في هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

- ٧٩ - وهي أيضا أشد لزوما منها . ينادون بحبة نكرها أعلامون أحرار وما زالت في أيامنا هذه تعزبها الطفلة أو الأناكر بجرأة عظيمة .
- الاجتماع - يجب أن لا يكون سبب كثير هو الذي يتكلم .
- جميع الروابط الأخرى حياة - يصير عن أرميدو أنه يحسن فهم ملائمة الرجل والمرأة أكثر ما يفهم الناس عادة حتى في أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .
- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو الشئ الأعلى قروما .



فضيئته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم  
رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد  
لأن الأولاد غير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنًا  
للاحتياج .

٨ - غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم  
الصادق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف نرى بينهم حدود  
العدل . ومع ذلك فبالهدية ليست قواعد السلوك الواجب رعيتها واحدة بالنسبة  
لصديق أو بالنسبة للاحتي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب غريته منك المصادفة  
لوقت ما .

- يصير الأولاد على العموم - أحداث من الحق ومن القلق بوضع . وإثباتها العامة الآن . أما  
في الوقت القديم فكانت «درة» .

٨ - نرى بينهم حدود العدل - كلمة محيطة تعني على حسب عقلهم جميع الروابط بين الزوجين .  
وهي بل هي . غير أنها في هذا الموضع العظيم .

## الباب الثالث عشر

الشكوى والدعوى لا تنفع في صداقات الفضيلة ، وإنما لكثرة في الصداقات بالقدرة وهي تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاق محض والأخر قانوني - في المقام الثاني نفع في الاعتراف بإيجيل وفي أداء الديون أو الإلتزامات التي عليها الإنسان - من يجب أن يقاسم مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المدفوع منه أم من يقاسم بكرم الذي أداه - الاحساسات المتخلفة للدين ونمايل الخير - فحقوق الصداقات باختلافها -

§ ١ - الصداقات هي حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفي كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال طوم من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأمليب يمكن أن يصير صديقاً لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضاً بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساوياً أو مختلفاً في الاهمية . ففى كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين في المحبة التي يحملانها وفي سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين إلا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكوى والمعاتبات لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بمباراة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فإن

الباب ١٣ - في الأدب الكبير ٢ ب ١٩ وفي الأدب إلى أو بديم ٢ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- ففى كان الصديقان متساويين - هذه هي حالة الصداقة الحقة التي هي وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكوى والمعاتبات - موضوع جديد لم يسهل آية مناسبة اتصال ولا ينصل اتصالاً تاماً بما سبق ولولاه مع ذلك جوهر مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فإذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغة بينهم . فإنه لا أحد يفضى من أن يحب ومن أن يفعل به الخير . وإذا كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له اللطيف فإنه يحصله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اليوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا في الخير . § ٣ - كذلك لا محل للتنازعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريد إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلد بهذه العشرة لأنه يمكن بزيادة السهولة أن يتقطع عن العيشة معه .

§ ٤ - غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جدًا للمعرض إلى الشكوى والمقالات . فإنه نظرا إلى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فإنه بكل منهما دائما حاجة إلى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يعد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطايهم بالحسابات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ - إذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٢ - ومن السخرية لا شك في ذلك . لكن قد أن يرمى المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو نحن من بعده .

§ ٤ - أكرر أنها - إذ هذه كلمات حتى يكون شكرا أو كذبا .

§ ٥ - إذا أمكن أن يميز في العادل - راجع ٥ س ١٠ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذي ليس مكتوبا بالعادل القانوني ، أمكن كذلك أن يبرز في الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المنخفضة والرابطة القانونية . فالمعاملات والملازمات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ - الرابطة القانونية أي التي تبني على اشتراطات صريحة هي عادة تجارية بحثة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . و عادة هي أكثر تساعا وتكون إلى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الاعترافيا بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالذين في هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذي يعطى يظهر المحبة والثقة التي لأحدهما نحو الذي يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية في هذا الصنف فانما لا تبني على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق إلى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطي إحساس مشابه لهذا ، ولكن في الواقع ينتظر أن يؤدي إليه قيمة ما أعطى بل ربما ينتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل بتقدي فرضا .

- أو العلاقة بالمنفعة - التفاصيل الآتية تبين أن أفرادها هم الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ - الرابطة القانونية - في هذه الرابطة لا صداقة بينة . وليس فيها إلا قواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية في هذا الصنف - عبارة المثل أعلى شيئا من هذا . فإن هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معرفة أسدى من طرف وقيل من طرف آخر بحسن نية ودعابة .



§ ٨ - فحينئذ لا يخل الاتفاق على نفس الصورة التي يادى الأمر عقده عليها وقعت الشكوى، وإذا كانت الدعوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يعني من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجليل ولكن في العمل يتنازلون الشيء النافع . وإذا كان جسيلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ - متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أدائه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنه فإذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في يادى الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفا بخير ما يجده من الارتياح في أن يسدى اليك معروفا . حينئذ يلزم الإنسان أن يرى ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه ممتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فإن الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبدا ديبه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ - الاتفاق - بعض ما دامه يستحق ذات مصلحة صريحة - على أنه الصبر من النية والحق بوضع . تلك هي إحدى صفات قلب الإنسان الكريمة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العبد .

§ ٩ - وإذا أدى المرء على كرهه - اعتبرت أن أريد هذه الكلمات حتى تكون الصيغة كلية كلية الجلاء - ويدون ذلك تكون فاعلة - يريد أوسط أن يقول إن المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه الصفة الكبرى . وهو أنه يحمل من التمسك على الاحتذاء في الكلمة التي الخطأ فيها أنك كنت تعتبره من بين حقيقيا . ومن طه ذلك سوء الأداء . يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت اقترض مسددا حقيقيا . ذلك له أكثره بوج ما على أن يرضى . وقد تكون الصيغة دافعة ولكنها لطيفة وحنونة .

- في الحال ... أكرر - زدت هذه الكلمات -

عليه أن يرى ذمته . وإنما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الإنسان ممن يقبل المعروف  
وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حتى المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل  
هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة  
وحداتاً التي يحصلها منه ذلك الذي يقبله ويؤديه في دوره على هذه النسبة بالضبط ؟  
أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين  
هم على العموم مبالغون في الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة  
لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إليهم .  
لأنهم ليعتقدون المعروف الذي أسدى إليهم ويحفظونه . وأما المحسنون فهم على  
حد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا  
البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً في الظروف الخطرة وفي الأزمات الشديدة  
التي يحتاجونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه  
منى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذي يقبل المعروف هي  
المقياس الحقيقي لما يجب أدائه ؟ إنه هو الذي طلب العرف وحينئذ أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للطلب التي بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن  
الشك في ذلك . وإن الحل الذي هو وحدة الحق . وإن الملاحظات التي ستلى هي عن ذلك غاية في الأحكام  
ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضاً على الظروف الخطأ التي نكرم  
عنا أرسطو أنها . وأنه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة من كان الواقع أنه لا يرجع إلا حساب المنفعة  
والقدرة .

— المقياس الحقيقي — مع النقد الذي وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق في الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا  
 فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها ،  
 وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .  
 § ١٢ - ولكن في الصداقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من  
 المديون والشكوى . فان نية الذي يسدي هي هنا المقباس الوحيد لأنه في أمر  
 الفضيلة والأشياء القلبية إنما النية دائما هي التي عليها المعول .

§ ١٢ - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر على الصداقات  
 مبنون على المودة . لكن الشكوى يمكن أيضا أن يثار لثمة في هذه الصداقات من عند أحد الطرفين  
 وإن كان خطأ . ومجس أوسط هذا الفن ما يلي .





لم يستفد من ذلك شيئا . ٢٤ - يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته .  
فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حفظا أوفر . غير أن هذا ليس البتة  
صيا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حفظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة  
يكون له حفظ أوفر من المذمة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هي  
المساعدة يساعد بها العوز .

٢٥ - هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة المال حيث لا شرف  
الشيء لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا إلى الرجل الذي  
قد خدم الجمهور . وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الإنسان  
أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا  
أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار  
لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين .  
ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه  
بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت  
فيما سبق . ٢٦ - تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس  
غير المتساوين . فإن الإنسان يؤدي احتراماً واعظافاً مقابل الخدم المسالية وخدم

٢٧ - حفظ أوفر من الشرف - أنه يكون مكرما في نظر مدته الذي ليس مكرما عنه . فإن الأقل  
قد يؤدي احتراماً وفضيلاً يدل ما أحابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

٢٨ - في إدارة المال - في السياسة ليست مسألة الصداقة على هذا القدر من الأهمية . وهذا  
ثبت من جديد أن كلمة "تقيا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيراً من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)  
- مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار - هذا يعيل في بناء وفي عبارة .

- كما قلت فيما سبق - في نظرية المال ل ٨ ب ١٤ ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ - وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أدائه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوياً لما قد قبل قبيح دائماً مديناً لوالده . وعلى ضمة ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدينتهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن يفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فإنه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فإنه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحل نفسه من البر بابيه أو يره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يعرضون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يفرون من عمل الخير للأخيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أي لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

— تطلب ما يمكن أكثر — مكرمة الطبيعة .

§ ٥ - نحو الآلهة ونحو الوالدين — راجع ما سبق أفعال ٢٦ ف ٥ وإن الاعتبارات التي يذكرها أرسطو هنا من العظم موضع .

## الكتاب التاسع تابع نظرية الصداقة

### الباب الأول

أثبتت العلاقات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأخطار المتبادلة - هل ذلك  
على أسس المعروف أولا هو الذي يحسد قيمة العرض - حرفة ورعاية ورعاية الفسطين - الإجمالي  
أو يجب للأصدقاء الذين هم في صفة - قوانين بعض الحالك التي فيها العلاقات الاختيارية لا يمكن  
أن يثبت على أي دعوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متساوين يحكون  
الناسب هو الذي يسوى الصداقة ويحفظها كما قالت فيما سبق . الحلال هنا على الإطلاق  
كالحال في الاجتماع المدني . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين  
الحذاء على الاحذية التي يصنعها وبين الفاسج على فاشه . وكذلك المعاوضات بينها  
بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك  
وهو العملة المصروفة بالقانون واليه يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل  
شيء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط الصفة كان المحب يشكو أحيانا أن  
فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شيء يحب أبدا كما قد يحصل في العمل ،  
وكثيرا ما يشكو الضيوف أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شيء لم يف بعد  
بشيء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فأذا وقعت هذه الشكاوى

الباب الأول - في الأدب الكبير ب ٢ ف ١٢ وما بعده . وفي الأدب إلى أو يديم ك ٧ ب ٢ و ٣

§ ١ - كما في ماضي ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - العملة - رابع ماضي في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ١

المتبادلة فذلك لأن أحدهما لم أنه لم يحب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يحب الآخر إلا للنعمة، وقع الاثنان في خيبة مما كانا يتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متعنيين لذاتهما ولم يكونا ليجبا فيهما إلا مزايا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزايا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي ، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر لخلاف ، وهو متى نقي المرة شيئا مخالفا كل مخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا بمسيلة لمن وكان يقول له كلما أحضرت الغداء زدت في عطائك ، فلما أصبح المنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فإذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا المكان حسنا ولكن إذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فوضوع الشركة لم يكن قد نفذ ، لأنه ما دام بالانسان حاجة إلى شيء فإنه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٥ — أدى إليه لذة بلذة — فإنه قد جلب لفتى لذة بما أضاعه من الآمال الجميلة بذلك الوعود . وهذه لفظة مذكورة في أوديمينس من ذلك . وقد نُقِلَ أن أرسطو كان يسمي الاسكندر ولكن هذه اللفظة الحديثة لا يمكن أن تألف مع كرم ذلك الرجل المشهور . وينسب "بني مارك" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخلد إلى "دونيس" .

— قوضت الشركة — أن المصير بالشركة ربما كان غويا في مدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهي حق . فإنه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .



يعطى كل ما عده لحصيله . § ٥ - ولكن يأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين من المعروف ؟ أم من كان الهادئ في إمداده أم من كان الهادئ في قبوله ؟ فإن لدى إمداده أولا يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . وكذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان يادئ الأمر بعلم شيئا ، إذ كان يقول لنبيهذه أن يقدر هو نفسه من ما قد تعده وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحثه عليه . § ٦ - في الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالبا إلى هذا المثل :

” عيتوا لأصداقكم ربحا عادلا “

إن الذين يعملون غيرهم على إعطائهم نفودا تم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بنبىء مما قالوا يعرضون أنفسهم إلى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفسطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يجدون أحدا يعطى نفودا مقابل العلم الذى يتدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النفود لم يفعلوا شيئا يخللها ، كانت الناس عقيين في الشكوى منهم . § ٨ - غير أنه في جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى هؤلاء الذين يسدونها عفوا ومن نافعا أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور . هذا السفسطائي يعتبر أنه أول من انتفى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستند من ” عين يود “ في مؤلفه ” الأعمال والأيام “ الميث ٣٧٠ وغيره من المؤلفين .

§ ٧ - سفسطائيون . يظهر أن أرسطو يعنى سفسطائي زمانه ولكن السفسطائيين كانوا قد أوشكوا على الانقراض تماما . وربما أراد بهذا السفسطائيين الذين كانوا يعيشون في زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ - عرضة للوم - من جانب الذين هم بالمعروف . لأن من الجاز في بعض الظروف أن يظن المرء الذى يعرف من ثقافته نفسه يقدر من أسدى إليه بدل أن يفعله .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبينة على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبئ أن يمدى أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة لئال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يبديه المرء الى أستاذه لا يتناول البنية الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . § ٩ - لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التتبع وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدي كقابل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مرضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض لانه اذا كان ما يقبله يساوي المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فإن التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجري الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ - من المشاكل ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتيادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

- الذين درسوا معا - ما يلى ثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن لجام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق لك ٨ ب ١ ٤ ف ٥ . هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أول به أن يكون هذا من أن يكون أخريفا . ففى الهند "تورور" أى "مربي" براهمان هو ملحق تماما بالوالدين . ويحارب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يحاق بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ - من المشاكل - راجع ما سبق من التعليق لك ٨ ب ١ ٣ ف ٦ ولا يمدى كيف يحل . بهذا نكرار هنا . فمن البين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل هذا أص أمام المعلم .

عليه أن يشفق مع ذلك الذي قد وضع فيه ثقته بطريقة التي بها تعاقد معه  
 بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذي قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر  
 أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذي اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون  
 أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد. بل أن  
 ما يملكه الإنسان وما يعطيه للأخبار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة  
 تقع على الشروط وعلى القيمة التي يحددها الذي يقبل. وربما يكون المقياس الحقيقي  
 للأشياء هو أن تقوى لا بالقيمة العالية التي يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التي كان  
 يقوم بها هو نفسه قبل أن يملكها.

## الباب الثاني

تميز الواجبات وحدودها وصرف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية -  
استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والأخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات  
نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السنوك كله .

§ ١ - - هناك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يحجب المرء أباه  
أن كل شيء ؟ هل يجب طاعته في كل شيء ؟ أم هل إذا كان الإنسان مريضا مثلا  
يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يثخيب لقيادة الجيش  
رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى  
العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل ؟ هل ينبغي للإنسان أن يؤدي حق  
من أحسن اليه أولى من أن يهدي هدية له عندما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين ؟  
§ ٢ - - أوليست هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لما بين هذه  
الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغر وفي الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة ؟  
§ ٣ - - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منع الشخص بعينه  
كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالتقدم التي أدت اليه أحسن من  
مواصلة الرضا، فيجب عليه أن يرى ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ٢ ب ١٠ .

§ ١ - - هناك مسائل أخرى - من الممكن أن يكون ما قلص في النص لأن علاقات الاتصال مدونة  
تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة لا تليق من الأهمية .

§ ٢ - - ما يعسر حله - يظهر على الحد من ذلك أن الحق ليس من الصعب في غير . وأن مجرد الحق  
السلبي كاف لطلبها على الحكم وجه .

§ ٣ - - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يتألف بطرئين . ما قبل عن صعوبة هذه المسائل .



هذا المعروف ديناً عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية إلى من يحبه .  
 ٤٨ - ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائماً ، مثلاً رجل أفتدى  
 من أبدي النصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من افتداه أولاً مهما كان .  
 فإذا لم يكن ذلك المتفتدى هو نفسه أسيراً ولكنه طلب رد قيمة الهدية التي دفعها  
 هل ردها إليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن  
 يؤثر المرء والده لا على الأجنبي فقط بل على نفسه . ٥٨ - أكتفى حينئذ بأن  
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن إذا كان العطاء للغير  
 أهل أو ألزم فمن هذه الجهة فقط يبقى الترجيع بلا تردد . لأنه قد يمكن أحياناً أنه  
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه إليك غيرك .  
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدي الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد  
 المثال سيكون إلى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي  
 في الواقع أن تقرض على طريق التبادل من كان أقرضاً في بادئ الأمر ، فإن واحداً  
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلاً خيراً وأنه كان وافقاً من الوفاء . ولكن

٤٩ - ولكن ربما - الخالة التي يستفيد بها أرمطو هي في الواقع جيدة ، وهذا العرض الذي ليس به  
 ليرة من المال يستحق أن يافتى . فإن المعروف الخصوصية دائماً ورتباً خاصاً . وإن الخلق الذي يؤتى بها  
 على هذا الأساس الخيرية اعتقاداً ربما لا تكون هي ما يفاده المرء عملياً في سلوكه . وسيفول أرمطو نفسه  
 ذلك غير خبير .

٥٠ - بزم المرء على العموم - الواقع أن آكد ما يكره في هذه المواد الحقيقة هو أن يستلزم المرء  
 بالعموميات . ومن السهل تبين شيء منها مثلاً .

- أعدل وألزم - لا يمكن المرء أن يقدم في هذا إلا في مواجهة الأشياء . وإذا كان يكون على حصة العقر  
 أن تبن ماذا بأحد وماذا يدع .

- معروف بأنه شرير - وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الأخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حيثئذ إذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فإن الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فإن لم يكن الأمر في الواقع كذلك فجزء اعتقاد المرء يشفع له إذا هو تصرف على هذا النحو . ٦ § - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة بإحساسات الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حيثئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء . كما أنه لا يقرب كل الضحايا إلى المشتري ؛ ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . ٧ § - وكما أن على الإنسان واجبات متباينة جدا تبين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له .

حقا أن هذا هو ما يفعله الإنسان على وجه العموم فيما يظهر . حيثئذ يدعو المرء والده إلى عرمة . ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الإنسان أوجب واجب على الوالدين . ٨ § - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بشفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خذاع - ربما كان هذا الاعتبار من أهم ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي التمايز من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتاه خلوة عليه . لأنه يهدى إليك العرف ولا تسدى إليه شيئا .

٦ § - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الانحصار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعبث . راجع على الخصوص ك ٦ ب ٣ ف ١٤ .

- كل الضحايا إلى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب إلى أوفيد .

٧ § - التمييز - هذه ملاحظة لطيف وجنس ذوق .

- عرمة ... حضور الجنائز - تلك الخدمات السببية محضة كانت لازمة في الأزمان القديمة . على بصره كما هي في الأمم الحاضرة .

٨ § - بشفقة والديهم - الملاحظة السابقة يبينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سدة حاجات أولئك الذين يدين لهم الإنسان بوجوده  
أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الإنسان لو أنديه كذا هو واجب  
عليه لا آفة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه  
مثلا الاحترام حبه لأبيه ولأمه . كذا لا يعترم أباه على نحو ما يحترم عالما أو قائدا .  
ولكن عليه لأبيه الاحلال الواجب لأب ولأم الاحلال الواجب لأم .

٩٤ - في كل فرصة ينبغي أنت تبدي للناس الأكبر منك سعة الاحترام  
الواجب للنس . فيجب أن تقوم الإنسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم  
وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء  
والأخوة . لا ينبغي إلا الصراحة والاحلاص لدى بعضهم على كل ما عتدا . وعلى جملة  
من همول بحسب على المرء نحو والديه وأنداده في العشرة ومواظبه وفي جميع العلاقات  
لأخرى أنت يكلف نفسه دائما أن يعطي كلا القدر الحق من صنوف الرعاية  
والعناية له وأن يميز في إعطائه إليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق  
أو الألفة . ٩٥ - هذه التمايز يكون أليها السهل متى كان الأمر بصدد  
أشخاص من طبقتا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة .  
ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه  
الفروق على قدر الامكان .

لأبيه وأمه - لا شك وأن السمع يبرز في الفروق بين المرء وأمه عنه الكثير .

٩٦ - احترام الواجب ليس - صانع سببا كثير في نفس ذكرى قد مرنا . وكل الصانع شدة  
في ذلك صفة وحكمة .

٩٧ - من صفة ... من صفة ... هذه الفروق موجودة في جميعها كما كانت موجودة  
في الحياة الآتية .

## الباب الثالث

قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ به - لا يمكن الإنسان أن يشكو إلا إذا كان قد انقطع بحجة معاملة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين زوا - لا ينبغي قطع الصداقة إلا إذا خسر الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاسدا ، لا ينبغي له القطع عن حالته بل هو مدبر دائما حتى لا يذكرى المشائس .

§ ١ - مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أقيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضا ؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن ينقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُستكى منه هو أن واحدا لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يؤهم مع ذلك أنه يجب حبا قليلا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعا للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بآيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انقطع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئا يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ٢ ب ١٩ وفي الأدب إلى نوبتيم ٢ ب ١٠

§ ١ - أن نمنع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العن الثاني في الحياة أن هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوجود .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .



لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا اتخذ بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكك من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذي يوجه إلى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة إلى شيء أنفس بكثير .

٣٤ - لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد طُنَّ طيبا وأنه بعد ذلك قد صار رذيلًا أو أنه بحسب الظاهر فقط قد صارَ ، فهل يستمر اللوم في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزا أن يحبه أيضا ما دام أن الإنسان لا يجب ألا تميز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريرا ولا هو ينبغي أن يحب . فانه لا ينبغي حب الأشرار كما لا ينبغي مشابهمهم . على أنه معلوم أن الخلط يشبه الخلط . وحينئذ هناك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالا ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبدل لإصلاح تروتهم بالنسبة لأن تلك

٣٥ - أن يلوم إلا نفسه - إذا كان الإنسان متصفا من عنه ، فليس إلا ذلك في أكثر الأحيان . فإن الإنسان في حاله يصدق عنه أكثر مما يصدق به . ولكن من الجبن أن يفسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

- مديته المزعوم - أضمت هذه الكلمة الأخيرة .

- العملة الزائفة - تشبهاً ببيع محكم .

٣٦ - تعرض الحالة - ليس في هذا شيء من الغش . بل تلك مسئلة عالميا وضمتها كل ما يجب في بيته .

- ما دام هناك أمل في إصلاحهم - فيه غاية في اللطف وعمل العناية . ولكن الصعوبة من في صواب الحكم على ما إذا كان العلاج الأسلاف قد أصبح محالاً لنا أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخاذه صديقا ، ومنذ قد تغير هكنا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجائه برقه الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى : أن يبق أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته ؟ أم هل هذا شيء غير ممكن ؟ وتصير الصداقة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فإذا بق أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفرار والأتراح بعينها ؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حيث لا وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وصفناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ - ولكن أليس من المعادلة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا ؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكرى الصداقة التي أحسبها المرء في الماضي ؟ كما أن

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى - هذه الحالة الثانية من أبدا راتمية .

- صداقات المعقودة منذ الطفولة - ذلك بأن مرور الزمان في الواقع بأن شيئا كثيرا أعظم

التغيرات .

- كما وصفناه آنفا أكثر من مرة - راجع ما سبق ذكره - § ٤ و ٥ .

§ ٥ - الاحتفاظ بذكرى - هذا هو الخطر من الخطر ، فلا ينبغي للانسان احترام نفسه أن يعادل

صداقته كما يدعي مجرذ آسني حتى ولو لم يجد يعبره كما كان يفعل مثلا .

الإنسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشد عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك  
يجب أن يحابي بعض الشيء ذلك المصطفى الذي شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع  
مع ذلك قد جاء من الإفراط في فساد لا يغتفر .

- فساد لا يغتفر - هذه القواعد الحكيمة تجدد ذكرى لصالح المبتاعين . في ظهر صديق أنه  
غير أهل لعبة والاحترام فانهم كانوا ينفون من الجمعية . وقد كانوا يفسدون منبهه كانوا يكتسبون عليه اسمه  
الذي كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أوصيائه أن يضيف إلى ما قال أن هذه المقومات  
الواقعة على القلب هي دائما موجعة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

## الباب الرابع

صدقة المرء للأخيار تأتي من محبة نفسه لا بتكراره أن يحب نفسه إلا بقدر ما هو خير - صورة  
الرجل الخير - به مع نفسه في سلام لأنه جعل الخير خير لأخيه - الحياة عند كلها علاقة - علاقات  
الصدقة بالأثرة - صورة الشرير - ما به من عدم نظام الماحل - ثقافته وعنه - كرهه فيه - بعنه  
نفسه - الانتقام - مزاجه العصبية .

١٤ - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكون الصدقات  
الحقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا  
ذلك الذي يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك  
ليس غير . وكذلك هذا الذي لا يرغب في حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا  
الصديق ذاته . هذه هي على التحقيق المحبة التربوية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن  
والتي يبعدها الأصدقاء عند الصانع بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق  
هو ذلك الذي يعيش معك . والذي يتحد وإياك في الأدواق والذي تسره مسراتك  
وتحزنه أحزانك ، هذه هي العاطفة التي تشاهد على الخصوص في الأمهات ، تلك بعض  
الخصائص التي بها تمثد الصداقة الحقة . ٢٤ - هذه هي بالضبط جميع الاحساسات  
التي يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ٦

١ - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الأثرة هي أساس الصداقة . هيأت ، فإن  
الصداقة في نظر أرسطو ليست حتمية فلا متى كانت مرهنة عن الغرض . هو يريد أن يقول فقط إن المرء  
نحو صديقه من الاحساسات ما لا نحو نفسه . على أن هذا التشبيه مما يظهر أن لا متكلف وأن العلاقات  
تي يبعده المرء نحو آخر لا يمكن بية أن تكون هي . يبعده نحو نفسه . وهذا هو الذي جعل أرسطو ينفذ  
صحة مرية ليعبر بها عن نكرته .

٢٤ - التي يحسها الرجل الخير - من أجل تقرير تسمية الإنسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه  
بالواسطة .



يعتقدون أنهم أخبار . لأنه يظهر كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن  
اتخاذها مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل  
أجره نفسه إلا في الأشياء بالعيانها ، إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير  
أو ما يظهر له أنه الخير . وإن أية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه  
يعمله لنفسه ، لأنه يعمل للعقل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الانسان في كل  
واحد منا ، لاشك في أنه يرغب في الحياة وفي حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد  
أن يحيى الأصل الذي به يفكر ويحييه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .  
§ ٣ - إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل  
طبعه فهو لا يرغب بعدئذ بهذا الشخص الجديد في كل الخيرات التي كان يمتثلها  
لأنه إذا كان الله ذاته بتلك الخير في الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله .  
وإن المبدأ العاقل في الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله  
أكثر من كل ما قبله من مبدأ آخر . § ٤ - حينئذ متى أنصف انسان حقا  
بالفضيلة فإنه يريد الاستمرار في أن يعيش مع نفسه لأنه يجد في ذلك لذة حقيقية . إن  
ذكرت أعماله الماضية ملاقى حلاوة وأعماله في أعماله المستقبلية تهيئة كذلك . وما تلك

- كما أسلفت - راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

- والذي هو علامة الانسان - مبدأ افلاطون خمس .

- هو خير حق - ملاحظة جديدة تعود بكن بها في العمل حكيم من ضرورة الناس واعتقادهم وان

الغرض السامية المستمرة لا تسب الخيال بهذا كانت مزية تحت تولاها التي يفوتها غير .

§ ٣ - إذا صار الانسان لي ما كان - وهذا ما يمكن وقوعه من أفسدت الرذيلة القلب وسفقت

الشمس نوحا من أن تطمع وتفسد .

§ ٤ - حينئذ متى أنصف انسان - وصف بحسب لاشكاه الصريح أنه تعيل متفرج وحكم

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الأفكار الكثيرة تملأ عقله استغناء شريفاً وإنه  
يرضيه أن يحسن على الخصوص لنفسه ولسرته الخاصة ولا لأمه الخاصة لأن عنده  
اللذة والألم يتعلقان دائماً بالموضوعات أعيانها ولا بتغيران بلا انقطاع من موضوع  
الى آخر . ليس لقلبه اليقظة أن يتقدم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل  
الخير هو دائماً على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو  
ذاته شخصياً باعتبار أن صديقنا هو نحن نحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة  
توشك كثيراً أن تكون هي ما قلنا ألفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين  
ينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولاً يوجد في الواقع حب للذات  
نحو الذات فالتا تركها الآن في ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على  
التحقيق كلها اجتماع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تطلعت  
الصداقة أشبهت كثيراً المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العالم من الناس بل بين  
الأشرار ، لكن ليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب الذات نحو الذات — هذه المحبة ليست كالمحبة التي هي في الحق محل لأن يدعش لها كل  
الدهش ، ولكن عند لا يبع من أنها خفية . فقد رزق الإنسان أن يحب نفسه هو إلى قدر أكثر شدة  
لأنه كما رزق أن يحبها كما يحبها إليه أرسطو فيا بل . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الأخير أن ينهي  
الناقشة بالمسألة .

— تركها الآن في ناحية . لأننا أن الرضوخة ما إلى هذه المسئلة وإلى الأقل في المؤلفات التي  
رجعت اليها .

§ ٦ — هذه الشروط — التحقن السابق بنفسه .

وقدروا بظنون أنفسهم أخيارا؟ لأن هذه الخبيات لا تتكون أبدا عند الناس فاسدى  
الأخلاق والجرمين . § ٧ - بل يمكن أن يقال أنها لا تكاد تجتمع عند الذين  
يسوا أخيارا . انهم ونفوسهم دائما في شقاق . انهم يرغبون في شيء ويريدون منه  
شيئا آخر . فتألمهم كمثل الشقاق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلا من  
الأشياء التي يظهرهم أنفسهم أنها طيبة جدا يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها  
مشومة عليهم . § ٨ - وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهرهم  
أنه خير مما يؤكده منفعتهما إما جبا وإما كسلا . وآخرون أيضا بعد أن كسبوا كثيرا  
من السيئات يرجعون على أنفسهم بالفضاء لما كان من فساد أخلاقهم . ويحبهم  
الحياة فيهربون منها ويتقربون أمرهم بالافتقار . § ٩ - إن الأشرار في مكانة من  
أن يعتوا عن آفاس يفضون معهم أياهم ولكنهم قبل كل شيء يهربون من ذواتهم .  
فإذا خلوا إلى أنفسهم لا تنقم لهم ذكرتهم إلا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل  
فهم يحلمون بمقاصد ليست أقل استحقاقا للوم . في حين أنهم على ضمت ذلك  
في رفاقة الغير ينسبون هذه المعاني البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يحب لا يحسبون  
نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . إن أمثال هؤلاء لا يحسبون إلى لذاتهم ولا  
أن آلامهم . أنفسهم في شقاق ، ففي حين أن جزء النفس الفلاني يعجز عن المرمات

§ ١٠ - عند الذين يسوا أخيارا - يعرفون بين من الذين يسوا أخيارا وبين أولئك الذين  
يرأسون كل معنى الكلمة . فالمصادفة ليست ممكنة حتى عند الأولين كما هي غير ممكنة عند الآخرين .

§ ١١ - ويبنى أمرهم بالأفكار - لا يكاد يوجد في التاريخ القديم ضروب أفكار من هذا النوع .  
ولكنه يجب تحديد شهادة أرسطو . فإن وتره يصح قد دفع أكثر من مجرد إلى الأفكار .

§ ١٢ - إن الأفكار - هذا التصور الصحيح مجرد مصاد كل التصورات التي سلف وهو كنه  
بحسب الاعتقاد .

التي يراد مضطرا إلى معاناتها فإن الخبز الآخر يتلذذ باحتياها. وذلك من فساد التعلق،  
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الإنسان من ناحية والآخر يصدفه من الناحية الأخرى،  
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطوع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن  
 أن يجتمع للذة واللذة والألم معا، كما لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وود  
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات، لأن الأشرار يملوهم الندم دائما على كل  
 ما يعملون . على هذا حيثند أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته  
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يحب . لكن إذا كانت هذه الحال النفسية هي على  
 التحقيق محزنة ومبشة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشوش في حقه بأن يصير  
 فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الإنسان أن يميل إلى حب نفسه وأن يصير صديقا  
 للأخيار .

- مقطع إربا - مجاز محكم -

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كده هو عن التحقيق من أهل الفصول التي كتبها أرسطو  
 وأبعد ما خجرا - ولقد أحسن "جيفانومر" الذي أسلفه به "زول" إذ سماه "أنا ذهبا" يكاد  
 يكون الخيا وهذا مدح كبير عادل .



## الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن صداقة وعن الحب - أنه يكون أحيانا بوجه الزكوات وأنه مخلص جدا -  
أن العمل بوجه في صداقة وفي الحب - كيف أن العطف يكون أن يستعمل في الصداقة - ليس  
مادي للعطف .

١ - العطف يشبه الصداقة . ولكن ليس إياها بالضبط . أنه قد يتجه حتى  
نحو الزكوات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجد نحوهم . ليس الأمر كذلك  
في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه  
خلو من القوة والرغبة وهما علامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حيث  
أنه يكون بالعادة تكون العطف يمكن أن يكون طفرة . ومثاله التعلق بأناص يضارعون  
فإن من يشهدونهم يكفون يحسون نحوهم العطف ويستعدونهم على ما يتفنون دون  
أن يضارهم شخصيا في المصارعة عن كتب . أكرر حيث أن هذا العطف هو  
لبني والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لي  
أن الصداقة كانت تتدنى بكرة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص  
لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

١ - الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٣ ب ٤ في الأدب الصغير ك ٤ ب ٥ .

١ - العطف - التعريف الذي يوجهه في هذا الكتاب من مثله .

٢ - ما بين - ر ١ ك ٤ ب ٥ ق ٣ .

٣ - الميل إلى الحب - ر ١ ق ٥ ب ٥ ك ٤ ب ٥ ق ٣ .

٤ - يضارهم شخصيا - ر ١ ق ٥ ب ٥ ك ٤ ب ٥ ق ٣ .

٥ - بقاء النظر - هذه الملاحظة التي يمكن أن يجدد فيها بعض الشعير من بعيدة دور هذا .

٦ - فلا شيء أمر أيكته أن يصير صديقا لأنهم بعض شخصه المادي .

مبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب في حضرته .  
 § ٤ — حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بأدنى الأمر  
 يعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون المرء عطف ليكون محبا . بل يقصر  
 الأمر على أن يخشى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع  
 ذلك مستعدا لأن يعزل لهم أى شيء . ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أبدا كان .  
 واذن لا يكون إلا من باب الجواز أن يقال على العطف أنه من الصداقة ، لكن يمكن  
 أن يقال إن العطف متى استطل مع الزمان ووصل إلى أن يكون عادة صار صداقة حقة  
 لا صداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين  
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطفًا مقابل المعروف الذي أسدى إليه  
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك  
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه  
 لا يكون صديقا ذلك الذي ثقّف آخر على أمل أن يحرز لنفسه من وراء ذلك رجاء .  
 § ٥ — وعلى العموم فالعطف تنبؤه الفضيلة واستحقاق كفيها اتفق كلما ظهر  
 شخص لأخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين  
 الذين ذكّرتهم آنفا .

§ ١ — لأن يحس لم أى شيء — هذا ، فما يظهره يناقض ما قيل آنفا مادام أن أوسطا كان يفترض  
 أن المرء بالعطف يكون مستعدا إلى أن يفرض غمارا بطول .

§ ٢ — تنبؤه فضيلة — هذا أمر حق وشريف فإن المرء لا يشعر بالعطف على من يحترمهم .  
 — الذين ذكّرتهم آنفا — في أول هذا الباب .

### الباب السادس

في دعوى - أنه يقرب من الصدقة - لا ينبغي أن يتيسر الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة  
في المسألة - أنه هو الصدقة المدية - عواقب الاتفاق الرغوية - "البروق" و"بوليس" - الوفاق  
يقتصر دائما على أخبارا - الأضرار هي أبدا في اتفاق بسبب "تتبعهم التي لا تقبل هذا .

١٤ - يظهر أن الوفاق أيضا فيه شيء من الصدقة ولذلك يلزم أن لا يتيسر  
بتطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم  
بعضا ، لا يمكن أن يقال على من التحدث أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقا .  
ففي علم الفلك مثلا إذا تطابقت الآراء على مسألة فذلك لا يقتضي أقل محبة . وعلى  
ضد ذلك يقال على المسألة إنها لتتبع بالوفاق متى كان الوفاق على المصالح العامة سائدا  
فيها . فيها يقنع الناس في الرأي ويتعاونون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .  
٢٤ - فالوفاق إذن ينطبق دائما على أفعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الإلهية  
والتي يمكن أن تكون نافعة للجزئين على سواء أو نافعة لجميع المدنيين إذا كان الأمر  
عنده مملكة كانت يجمع الناس فيها مثلا على أن جميع الماطات يجب أن تكون  
بالاختصاص أو أنه يلزم مخالفة القدموتين أو أن "فقطاقوس" يجب أن تحصر

باب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أوديم ك ٢ ب ٧

١٤ - لا يقتضي الاختصاص - التي في لغتنا (عربية) وفي اللاتينية أسرار في اللغة الاخرى  
لأن كلمة الوفاق تدل دائما على أن هناك شيئا في هذه المسألة . أما في اللغة الاخرى فالأمر على ضد  
ذلك لأن جميع الاتفاق يرجع إلى معنى العذر أو إلى الكلمة أكثر من يرجع إلى معنى الدب . ولذلك  
كان الاختصاص فيها متساويا .

١٤ - دائما على أفعال - هذه المادتين عنها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .  
- فيلقوس - مائة ميزون . راجع السياسة ك ٢ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتي النسخة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . ففى كان الأمر على ضمة ذلك ورغب كل واحد من حزى القلعة فى أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خطباء الفبيقيات . لأنه لا يكفى فى تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا فى موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسا إحساسا واحدا بعينه فى الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكثر من أهل المدينة لأنه بذلك يحصل كل واحد على ما يبتغى . الوفاق منهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ يتصب على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ - لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هى على وفاق مع ذواتها أولا ثم هى على وفاق بينها بالبادل . لأنها كما يقال لا تستغلها إلا الاشياء عينا . أن إرادات هذه العقول الحسيفة تنحى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما فى أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها بالخلاص للنفعة العامة . § ٤ - وهيات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

- خطباء الفبيقيات - وهم " ريفوف " و " روليفيس " ومعلوم أن موضوع القصة المخرقة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابنى " أوديب " وعنوان الرواية يعنى . من أن شاء فبنياته هى التوافق كفى فى بيتى " دلفوس " يؤمن بقوة الخرافات . وهذه القصة من أحد قصص أوريفيد لأثينا .

§ ٣ - كما فى أوريف - معروف أن طاهرة المد والجزر واضحة جدا فى " أوريف " من " أوى " و " بوثيا " وهكذا يكون هذا الموضوع هو الوحيد فى البحر الأبيض المتوسط حيث هذه القاهرة محسومة جدا .



إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا  
طويلا . لأنهم يرغبون في تصويب مبالغ فيه في المنافع والخذون أقل مما يستطيعون  
في المنافع والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته  
تنصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المصلحة العامة لا تتم أحدا فلا تليث  
أن يضحي بها . وحينئذ يقعون في الشقاق إذ يتأولون أن يكره بعضهم بعضا على  
رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

٥ - إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا . - هذه فكرة على غير خواصها . وإن أرادوا  
بعضها تصحيح لم يبدؤوا بحرية .

## الباب السابع

في علم - العلم يجب على العموم أكثر من المتعلم - الايضاحات الباطنة لهذا العمل القريب -  
 المقابلة البينة للديون - "إيشارم" - ايضاح أرسطو في الناس - حب الناسين لصنعهم حب  
 الصغراء لأشعارهم - العلم عليه هو بوجه ما صيغة العلم - اللغة الخاصة أعلى من اللغة المنظمة - يتم  
 امره بما يصنع من العلم - المرء يزيد به ما كانه من العلم - حتى الأم يبلغ على الأولاد .

١٤ - يظهر على المتعلمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر  
 مما يحب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق يظهر عليه المخالفة  
 لكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأي الأكثر شيوعاً هو أن الآخرين بوجه ما  
 مدينون والآخرين هم دائنون . حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يفتي المدينون مع  
 الالتزام أن من أقرضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضده ذلك يذهبون  
 إلى حد أن يستغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينهم ، كذلك أيضاً أولئك الذين  
 أسدوا معروفاً يوفون لو يعيش مدينهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجليل يوماً  
 على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين فليلاً ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم  
 من المقابل . وقد لا يفوت "إيشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب ال ١٠ ب ٧

١٤ - يظهر على المتعلمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاسقة أرسطو حكيمة - وإن  
 الامتياز بالجميل قوي .

- يعرفوا من الجليل يوماً - هذا السبب ليس هو الحسن وإن أرسطو يبدى أسياً أحسن منه فما  
 بل ، فإن من غير عادي أن يبدى المرء معروف إلى الناس وهو يحب ذلك جداً بالخاصة الشخصية .  
 بل العاكس أن يبدى هذا المعروف بدافع الخوف وطية القلب .

- "إيشارم" - لا يعرف في حله هذا الموضوع حكم إيشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب بحت  
 يفقده أرسطو عن هذا الشاعر .

العبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلما يدركون النعم و يؤثرون انفسهم بقبولوا المعروف على ان يصنعوه .

٢٤ - اما الا فظهر في ان العلة هنا ادخل في باب الطبيعي وانها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون اقل رابطة . بدأ ليس بالذاتين اذى حجة لدينهم ، فاذا رغبوا في ان يروه قادرين على عملهم فذلك في رغبة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضد ذلك اولئك الذين اسدوا المعروف بجهول و يعززون مدينتهم به ولو كان هؤلاء لا يتفعونهم شيئا في الحال و ليسوا على ان يتفعوا قادرين . ٢٥ - هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه المليون نحو صحتهم . فليس ولا واحد منهم لا يحب صنع يده الخاص اكثر من ان يحبه صنيعه ان اتفق أنه انتعش وحي . هذه الملاحظة بارزة على الخصوص في الشعراء . فبهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت اولادهم . ٢٦ - هذا هو بالضبط حال المعجبين . فان الشخص الذي اعموا عليه هو صنيعهم فبهم يعزونه اكثر من ان يحب الصنعة من اصطنعه . والعلة في ذلك بسيطة . فذلك بانفس الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يقع به شيء افضل من سائر الأشياء . فبهم عزز جدا . ونحن لا نكون لنا إلا

٢٧ - ادخل في باب طبيعي . لا يسطر الحق كله في ذلك . فان المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا تردد .

٢٨ - الديون نحو صحتهم . - راجع ليس بدين فقط هو . بل في الصناعة .

٢٩ - بارزة على الخصوص في الشعراء . لأن المؤلفات صوغ كلامه واولادهم .

٣٠ - حاشا للمعجبين . - راجع الى كتاب الاصلاح وبقينا نعمل الشئ . ولكنه حق . فان رغبة المدين المعروف ان يذكروا فذلك العمل الصالح الذي انبهه فترضى عن حسن تدبيره ونعمه . لا تحب فذلك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كان يعمل له ذاته . فهو يحب إذن صنعه لأنه يحب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعي جدا . لأن الناس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ - زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من التبلل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يمتنع به في موضوع هذا الفعل . لكنه في الوقت عينه لا شيء من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الأكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولاً عند النفس بكثير وأقل استحقاقاً لأن يحب . § ٦ - إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفي المستقبل إنما هو الرجاء . وفي الماضي إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حداثة بلا معارضة هي العمل هي الحالى الذى هو بلا شئ حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبنى بالنسبة لمن اصطعته لأن الجميل باق . في حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء الناقصة التى استنفاذ المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب في الأشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانساجا ، فكون المرء محبوا بالنسبة إلا احتمالا وقبولا . وبالتيجة فالسلب والناجح التى يستقبلها تصكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ - زد على هذا - هذا السبب الجديد هو أنفع في التبلل .

§ ٦ - إنما الفعل الحالى - زدت الكلمة الثانية وصفا مفعلا لا روى .

§ ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك - هذا السبب الأخير ولو أنه أدنى من سواه إلا أنه ليس أدنى منها في صحته ومطابقته لواقع .



فقدروا أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث. ويقول نعمة شيء بالدينية لا يستدعي  
البنة يهودا شافا في حين أن إسدانها يكلف في الغالب يهودا كبيرا. من أجل  
ذلك كان حب الوالدة لأولادها أزيد : فإن الشرا كهن في النسل قد كان من  
المشقة بمكان وإنهم يعلمون حق العلم أن أولادهم ملك الحق . وهذا بلا شك هو  
أيضا احساس المتعمدين نحو المنعم عليهم .

- حب الوالدة لأولادها أزيد - ملاحظة هذه جدا يعكس تعذيبها بما يجب من  
الحالة الفاضلة التي تقع عليها ألب الأحياء .  
- يعلمون حق العلم - ليست هذه الإجابة استثنائية . وأنت المذنب في عادة عن الأكثر هو أن  
الأبوة ليست محسنة . والحل هو أن الأمهات قد أمسين من الأم أكثر بكثير سواء أكان ذلك  
في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن سموتنا حثاثة التي يفسر بها في سبب الأول فالأول بالحق بما  
أكثر من الولادة نفسها .

## الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر إلا في أن يحسن الفعل بعرفه النظر عن منفعة الخاصة - السفة شير الأثرة .. يزعم النصفين فيما بين هذه الكتلة - الأثرة المقنونة والعامة - الأثرة التي تخص في أن يكون المرء أفضل وأزهد من جميع الناس هو مدونة جيدة - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطئه - إحتقار الثروة - الشهوة الفالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم بما إذا كان يصح أن يحب الإنسان نفسه إشتاراً لها على بقية الأغيار . أم إذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يقولون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إحتجالم من هذا الافتراض . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملاً إلا كان خارجاً عما يحبه شخصياً وعلى ضده ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للغير . وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للغير فهو نساء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .

§ ٢ - لكنه يحاب على ذلك : أن الواقعات تناقض كل هذه النظريات

١ - الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب ال نويدم ك ٧ ب ٩

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم - ليس ها البتة تخص مسؤولية الشك بين هذا الموضوع الجديد والموضوعات التي تقدمه .

- أم إذا كان الأحسن هو حب الغير - ج ١ من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحسن حب الغير .

- الشرير - إذن حب الذات والرغبة في . واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا نصيب لندارة الحب وبين الغير إلى حد لا يقبل . وإنما المبدأ لكن ينفعه أو يستر عنه يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير .

في ٢ - لكنه يجاب على ذلك - أنه من هو المراض بسيطاً أو مضروباً - وقد رأيت راجعاً عن أنه أصعب العبارة صعبة شاقاً من يكن في نفس المتن .

الخاصة بالآخرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذي هو أحسن صديق . وأن أحسن صديق هو ذلك الذي يريد بإخلاص غير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد في الدنيا . وذلك على الخصوص هي الشروط التي يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم في هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التي يتخذون بها عادة الصديق الحق . لا تناقد قررة أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه في الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكن أن أورد منها : " روح واحد - بين الأصدقاء كل شيء متساو - الصداقة هي المساواة - الركبة أقرب من الساق . " كل هذه المعايير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأي شيء كان . ونفسه على الخصوص هي التي يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يتساوى معنى عما هو الحل الذي يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

قد غررت - راجع ل ٩ ف ١

- تبدأ أولاً من الفرد - يعني أنه يزعم أن الفرد يتكلم بذاته يجب نفسه ويعلمها لكي يستريح أن يحب الآخرين .

- والأمثال - راجع ل ٩ ف ١ - يقولون كثيراً من الأمثلة والأمثال . ويذكر أنه يتحدث بها . لأنها هذه " حكمة الأمم " .

- من بين هذين الحليين المختلفين - وما أشد أرسطو بأولها وهو الذي يدعو إلى البدء من النفس

- الثقة بهما متساوية - في هذا المقام قد العقل يدفعنا إلى حب الغير أكثر من حب الذات - يقوم المرء لم يجب نفسه أن يحب . ولكن أن يفهم المرء نفسه بأنه يزعم أن يجب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من حده قد لا يرى إلا بوضوح السطحية .

§ ٣ - ربما يكفي تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصب الذي يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فلذا نحن وضحا ما ذا يعنى بالأناية على المعنيين الذين تحمل عليهما هذه الكلمة . وضع لنا وجه الصواب في هذه المسئلة .

§ ٤ - من جهة حينها يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب في الأموال وفي الكرامات وفي اللذات البدنية . لأن العاى له في كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التي يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الخلة لا يفكرون إلا في إرضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلط عاى الناس وتكون تسمية " الأنانيين " آتية من أخلاق العاى التي هي مدعاة للأسف . ويكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشتمون من جميع هذه الاستمتاعا الذليلة ولا يفكرون إلا في أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - تهج حكم جدا طالما انهجه أرسطو .

§ ٤ - العاى ... أشد الرغبات - يرى أن القيلسوف . بأنه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تميز عيني ويسمى به . فان الأناية تعبر على التخصيص بالفرص الذي يرى اليه الشخص . وهذا كان الفرص ذاتيا . اذا كان الفرص شريكا وضميا انعمت الأناية . فبأخذ سبب الذات من ثم اسما آخر



لوجه الخير فيكون من السهل أن يسمى أنانياً وأن يلام على ذلك . ٦٩ - ومع ذلك فإن ذلك الإنسان هو، فيما يظهر، أشد أثرة من الآخرين ما دام يستد إليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتنعم إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكذا أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم أمر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للجموع بتمامه . كذلك أيضاً بالنسبة للإنسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر بحال ذاته ذلك الذي يجب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معسداً الإنسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكماً أو غير حاكم فذلك بأن العقل، على ما يظهر، هو على الدوام متعدد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضاً تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر تخصبة وأدخل في الإرادية من تلك التي يأنها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماماً أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصلي للشخص، وأن الإنسان الخير يحبه إشاراً له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا أنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتاً جداً الخالصة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامة بمقدار ما تعلو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تعلو الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

٦٩ - فيما يظهر أشد أثرة - ربما تكون سمعة هذه القلوب الشريفة . أنه من باب إعجاب من نفس دقيق يتعمق دقيق مثله .

- اعظم الأسس لشخص - راجع إلى ك ١ ب ١ ف ١

- العيشة على مقتضى العقل - مراداً أفلاطون في ذكره أوسلو . وعليه بحث الرواية بعد ذلك كل مدعى الأخلاق .

٧٤ - على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطي الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يترحمون إلا على الفضيلة وعندها ويجهدون أنفسهم في عمل ما هو الأفضل رأيت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول إلى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه يعمل الخير يكسب أيضا ربحا شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أنه الشرير رئيس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . ٨٤ - وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن عمله وبين ما يعمل : في حين أن الرجل القاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧٥ - الطائفة كلها - أو الجعية ، وقد آتت الاصطفا بالذكاة نفسا إلى استعمالها أرسطو . ومع ذلك فمن بين أن الصفة الأخيرة الأخيرة تكون محمية إذا كانت كما يجه أرسطو . فإن الصلاح الكامل للأفراد يصير الحكومة مضمونة من الزلل نظريا . وهذا هو . بين أهميته القريبة إلى شكل الأشخاص الذين هم أهل القدي في الشغل . غير أن الجعيات الأخيرة لا تزال بعيدة جدا بعد عن هذا المثال الأمن إذا كانت قد أصبحت أقرب إلى من الجعيات القديمة .

- هذه النتيجة المزدوجة - ولو أنه هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة إذا سلم بالمبادئ التي يستلها أرسطو .

٨٤ - خلف عميق - راجع ما سبق ب ٤ ف ٩

- لأن كل عقل - يظهر أن أرسطو ، من حيث لا يشعر ، بحق نظرية أفلاطون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما حسية على الجهر وذلك تكون لا إرادية .

٩٨ - وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه وثوكلته ذلك فقدان الحياة . أنه يعمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخبرات التي يتنازع فيها العامة غير مستيق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمناحا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد بين زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجده سنة واحدة على أن يعيش في الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا بحملا وعظما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام إلى أن يضجروا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله ويتزلون عن ثروتهم مع الارتياح إذا كان نراهم يمكن أن يغنى أصدقائهم . فالصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . ١٠٩ - ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات والسلطان . فإن رجل الخير يترك كل ذلك إلى صديقه لأن هذه التزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والحديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداها . بل قد يذهب رجل الخير إلى حد أنه يترك لصديقه بعد الأقدام على العمل . وإن من

٩٩ - وهذا لا يمنع - تصوير شريف لرجل البطل .

يعيش في المجده سنة واحدة - هذا هو "أشبل" هو ميروس - راجع في الإلياذة (الحن ٩ البيت

١١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

١٠٩ - إلى صديقه - بل للاختيار أيضا مادام أنه هذه ليست من الخبرات التي يندبها .

- يترك لصديقه بعد الأقدام على العمل - هذا خبر دقيق ودور - ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

بل أكثر من هذا الحد متى كان الشيء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من أن يباشره  
هو بالذات .

§ ١١ - وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال المدحومة يظهر أن الرجل الفاضل  
يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن  
يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يصحونه الناس على  
العموم .

§ ١١ - أن يعرف أن يكون أنانيا - قاعدة مجيدة ولكنها لا تشمل إلا أخصا نادرة .



## الباب التاسع

من يالمر حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجود غلظة - على المرء في الشدة أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العلة . وإنما به حاجة الى أن يعدل الظلم لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة . " الاستبداد بغير عيب " - إن من الفضيلة الأولى في الأخلاق الصداقة . أن يحسن المرء أنه يصل ويبيت في أصدقاءه تلك هي لغة غريبة . وربما المرء لا يدركها إلا في لحظة واحدة . الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فدايم الله .

١٤ - يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان المرء وهو سعيد بحاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به إليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الأخلاق والمستقلين الى الصداقة . إدام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأخنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وذلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

" إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء "

ومن جهة أخرى متى نحي المرء السعيد جميع الخيرات فمن المتخف الصريح أن لا ينجي الأصدقاء لأمت هذا . فما يظهره أنفس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تنحصر في أصدقاء صنف المعروف أكثر منها في قبولها

أبواب التاسع - في الأدب الكبير ك ٩ ب ١٧ وفي الأدب الى أوردتم ك ٧ ب ١٢

١٤ - يرفعون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كعظم المقادير السابقة . فما يظهره ليس مهمة كبري . من الصعب يجب علينا حورا كما يجب علينا الفيلسوف بعد مناقشة طويلة . - الشاعر - هو " أوريغيد " في مسألة " أوريغيد " البيت ٩٦٧ من طبعة هيرمين ديدو . - أن لا ينجي الأصدقاء - إن معنى السعادة يشق في الواقع بالضرورة على الميل وانحنى . والأشياء مثل الحاجة الأخرى في الضيق والأشياء شروعية .

وكان نشر المرء البرحواله هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فإن الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسعدى اليهم المعروف . ٣ § - وعندي أن من السخف جعل الرجل السعيد متفردا بمنزل عن سائر الناس . من ذا الذي يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعي وقد جعلته الطبيعة يعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التي يمكن أن تكونها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس اقتنازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العالمى كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

٣ § - حينئذ ما معنى الرأى الأول الذى ذكرناه ؟ وكيف يكون فيه شيء من الحق ؟ الآن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون . وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المقروض أن لديه جميع

- من أجل ذلك يتساءلون أيضا - مسألة أهم من الأخرى -

٣ § - الانسان موجود اجتماعي - راجع السياسة لدا - ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى أوج في هذه الفيدا الأساس الذى نازع به " هويس " فإبعد على رغم تعاليم الفسق وتعاليم المسيحية -

٣ § - الذى ذكرناه - في أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا بدري ماذا يصنع بالأصدقاء ورفقاء اللذة أو بالأول لا يكون لهم  
إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة لكل الملازمة في غنى عن جميع اللذات  
التي يطلبها الأغنياء. فإن لم يكن به حاجة إلى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه  
حقا لا حاجة له بأصدقاء من أي قبيل كان. § ٤ - لكن هذا الدليل ربما  
لا يكون صحيحا. فقد قيل في قول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل  
ومن المفهوم بلا غنى أن الفعل يأتي ويضع على التواني. غير أنه يوجد ما لا يوجد  
على حدة خاصة بالإنسان. فذا كانت السعادة تقتصر في أن يعيش المرء ويفعل  
فعل رجل الخير طيب وقبول في ذاته كما قد يكونه في نفسه. § ٥ - ونرى  
ذلك من ما هو خاص بنا والمؤلف لنا يؤيدنا أننا نملك الاحساسات وإنما نستطيع  
أن نرى الأغنياء ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالهم ونرى  
أنفسنا. والنتيجة أفعال الناس الفعلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مبنية على  
القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقين حيث يدورون الجمع الذي هو أكثر  
ملائمة لطبيعتهم. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج إليهم الرجل السعيد مادام  
أنه يريد أن يذهب الأعمال الخبيثة والساقطة لدى طبعه الخاص. وذلك هي أعمال  
الرجل الفاضل متى كان صديقا.

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقولون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ١ - في قول هذا المؤلف - ك ١ ب ٩ ف ٦

- كما قد يكونه في نفسه - المرجع ذاته.

§ ٢ - ونرى ذلك من ما هو خاص بنا - فلهذا لا يصح حتى وإن كان دقيقا. فإن المرء يحس

بجدة الخير الذي يفعله هو أن لا حاجة به لتأمل فيه وبتصرف وقته عند الغير. والمثل هو أن

الإنسان يجب أن يرى أصدقاءه يهتفون الخير ويخرج لذلك ويذهب هذا العمل اعتدادا بهم واستمرارهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتدل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أرواح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار ، فإذا العمل الذي هو إلى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استقرارا وهذا هو ما يجب أن يطليه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يشد بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة ، أشبه بالموسيقار الذي يرتاح للنغمات الجميلة وتديظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أختيار كما تبه إليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل في الطبيعي لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التي يتبعها الانسان الفاضل حقا . أكرر أن ذلك هو لأن ما هو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين في الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفي الانسان تتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهي دائما بالعمل . والمهم هو في الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تنحصر أصلا في الاحساس أو التفكير . والحياة هي في ذاتها شيء طيب ومقبول . لأنها شيء محدود ومعين وكل ما هو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ما هو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٧ - ثقيلة على المعتدل - دليل في غاية القوة . فان الجملة منذ الطبع الاجتماعي للانسان .

§ ٨ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة " رنك " .

- أدخل في الطبيعي ... الطبيعية - هذا التكرير هو في المتن .

- أكرر - راجع ما سبق في هذا الباب ف د وفي ك ٣ ب ه ف ه .

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٣ ب ه وما بعده من ١٩٨ من ترجمتي .

- لسائر الناس - لأن الطبيعة والانسان الطبيعي يمكن أن يختلفا مقياسا لماق ما ينداعها . راجع

ما سبق ك ٣ ب ه ف ه .



لا ينبغي أن يتخذ هنا مثلا حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن  
حياة كهذه هي غير محددة كالعناصر التي ألقتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل  
من ذلك فيما سنقوله بعد على الأتم . § ٩ - نقول مرة أخرى إن الحياة وحدها  
هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص  
الناس الفضلاء والمخطوطين . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوبا فيها لديهم ، ويشتيم  
هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ،  
ومن يشي يحس أنه يشي ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن قينا شيئا يحس فعلنا  
الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا  
نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الإحساس أننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون  
إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة  
في ذاته لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو  
نفسه تلك لذة حقة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص  
على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم  
يشعرون بالخير لذاته ويحدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ - لكن ما هو الإنسان

§ ١٠ - غير محددة - لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شيئا ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد  
لكونه سعيدا .

- بعد على الأتم - رابع مائتين ، ك ١٠

§ ٩ - الحياة وحدها - هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في رسالة ك ٣ ب ٤ ف ٢ ص ١٤٣ من  
ترجمت الطبعة الثانية .

- قد رأينا - رابع مائتين ف ٧ هذه هي الكيفية التي لشدة الحياة ولا يمكن أن يفتى بها الآن  
خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه  
مكررة. إذن بقدر ما يجب كل امرئ وجوده الخاص ويقتضى وجود صديقه،  
لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو قينا هو  
طيب . وهذا الاحساس هو في ذاته مملوء بالخلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور  
بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا إذا كان يعيش معه وإذا كان يساجله  
في هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو في الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس  
العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة في مرعى واحد لا غير،  
حينئذ إذا كان الكون هو في ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المجتهد لأن  
الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا  
في الحالة عينها، أعني أن الصديق هو بالدينية خير يجب أن يرغب فيه . وما يرغب  
فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حقيقة وإلا كانت السعادة في هذه اللحظة  
غير تامة . حينئذ فالتخلص أن الإنسان ليكون سعيدا على الإطلاق يجب أن يكون له  
أصدقاء فضلاء .

## ١٠٨ - ثلثا - قياس ف .

- أن الكون الذى هو قينا - هذا يشبه أن يكون ثلثا بالاعتقادات المسيحية من أن أرسطر كان  
يجد كل هذه المبادئ في نظريات أستاذه .  
- حينئذ فالتخلص - يمكن أن يفسر أن السبل إلى هذه النتيجة كان هو بلا بعض التبرير ولكن النتيجة  
فضل الرحمة أن نؤمن بوصولها ليس غائبا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المتعة ، لأنه لا يمكن إساءة العرف بهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء المدة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالقضية لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يجهم المرء محبة خالصة فقد هم يجب أن يكون محصورا جدا - الشئ الذي هو ملازم إلى المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب جدا كثيرا من مواطنيه .

٣١ - هل ينبغي أن يتخذ الإنسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل للأمر فيها يظهر على حد ما قبل بحسن ذوق في الضيافة ؟

” لا الضيوف العنيدون ولا عدم الضيوق “

أن يكون الملام كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم \* ٢٨ - أن قوله الشاعر يظهر أنها تنطبق تماماً على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بحيل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدّى إليه كثيراً . وقد لا تكن الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عدداً مما يلزم للتجاذبات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقاً للسعادة . وإذن لا حاجة إلى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيمكنهم

١٤ - الباب العشر - في الأدب الكبير لا ٢ ب ١٥ ١٦ وفي الأدب إلى أوسطه ك ٧ ١٥ ١٦

١ - فيل محسن ذوق .. "عبد يزد" هو القائل بهذا البيت : "الأعمال والأيام"  
 ص ٢٢٢ .

§ ٢ - الحياة بأمرها - ربما يمكن أن نترجم أيضا هذه الجملة هكذا : "تربة بأمرها" ومعنى هذا الحق الأخير لهم "ويعرفون" هذه الجملة -

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضل هل يبقى أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أني لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالي المملكة ولكنه مجموع يخصص بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على سواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة لأكيدة للصداقة . § ٤ - لكنه يرى بلا غناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع الخفيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة - قد تكون هذه الامثلة غير رافعة - يريد أرسطو أن يقول إنه يلزم من امتلاء القدر قليل كما يلزم من التوابل قليل في الأطعمة التي تتوكل . وهذا كدوامه أخرى في بعض النسخ المضمومة والنسخ المخطوطة يمكن أن نترجم هكذا : " وهذا هو حكا التوابل لربك وملافا " وقد ظهر لي أن هذا المعنى مؤيد بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . هناك آثرت المعنى الأول الذي هو أبسط . § ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فإذا يقول أرسطو إذن على ما كنا الحالية التي نرى فيها الأهالي بالأربعين والخمسين من الملايين ؟ أقول ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المائتين .

- أكبر عدد من الأشخاص - وإزالة القاعدة واحدة المحدود ولكنهما مع ذلك محدودة . فهل حسب فاعلية الناس وأهليتهم العية يمكن أن يختلف عدد الأصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما . § ٤ - وأنت قسم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الخبرة التي يشير إليها أرسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب التفرغ أيضا ولكن أقل من الأول لانه لا بد وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد من يطين بعضهم بعض .



بعضهم لبعض مادام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أياهم مع البعض الآخر . وليست هذه بالحيلة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسرجة مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، بحسبه الخاص ، مشاطرتهم الأفراح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السببية فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد ، العشق هو كدرجة عليا وإقراط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحادة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فإن المرء لا يعقد صداقة حقة وحادة مع كثيرين .

أما جميع الصداقات التي ينادي بكها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة ، وأنه يقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الأفراح - سبب آخر ليس أقل قوة .

- يمكن أن تعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وإن كانت صعبة التطبيق في الحياة . فإن عيلا من المحبات المختلفة تتشبه أصداف من عداد عجم من العلاقات التي لا يبع المرء أن يراها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا يقع في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - "نزيه وديريشوس" "كينز وبنفرد" "أوديت وبيلا" .

يكون المرء صديقاً لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلاً خبيراً بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يقفه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

... بل قد يكون من الأفضل - حتى يستطيع القلب أن يرب نفسه تماماً وحتى نحى هذه الهبة المتبادلة فضيلة الصديقين ونسير بكلهما نحو الكمال .

الباب الحادي عشر

هل الأصدقاء معروفون ؟ كيف يعرفون أصدقاءك ؟ أصدقاء في كل من الجاهلين : محمد محمود  
الأستاذ - في وصفهم يعرف أنما ويرى - دوتة - عدم معرفة الحق - أصدقاء الأصدقاء إذا كان في حال  
الغنى - الطوق بهم عند الحاجة - تباؤهم عند - يبت إليهم عند الحاجة لكن لا يصرقون وهم  
الذين - الظالمين .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أخرج إلى الأصدقاء في الرخاء منه في الشدة ؟  
إنه يطلب الأصدقاء في الخالين . فإن النقص في حاجة إلى المساعدة . والثبات السعادة  
في حاجة أن يفهمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا  
الخير فيما حولهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء  
النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون المرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة  
لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن عند الخيار أن يصنع المرء  
الخير لاختصاص من هذا القبيل وأن يفضي حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء  
وحده هو لذة في الضراء . فإن الآلام تهون عندما تناسم حولها قلوب مخلصه . وعلى  
هذا يمكن أن يتساقط عما إذا كانت القساية تحي . من أنهم يحملون عما يوجد ما جزيا  
من الخلل . أم إذا كانوا دون أن يفصوا شيئا من الخلل الذي يهتفان فان حضورهم

١٤ - الباب الخادى عشر - فى الأدب الكبير لى ٢ ب ٤١٧ وفى الأدب المأثور لى ٢ ب ١٤  
١٥ - - مسئلة الحرر - رتبة الاتصال ليست كافية . ولكن أوصلوا لأهلى بن العموم بها أكثر  
من هذا المقادير .

• يريدون انفسهم - وفي الآونة هذه العبارة ليست على شيء من ضعف - قالت الأستاذة الحفيرة  
التي هي من جمع : ايم غيرة من الحجة وعند الحاجة خدمات كما يقول مثله هي انفسهم .  
• ثم انما كانوا - يظهر ان السبب الذي وانما ان كان من الأول .

الذي يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا . وسواء أكان تخفيف  
آلامنا مسييا على هذه الأسباب أم على غيرها ، وهذا لا يهم ، فالحقيق هو أن هذا الأثر  
السعيد الذي ذكرته يحصل لنا فعلا . ٣ ٩ - لاشك في أن لحضورهم نتيجة  
مختلطة . فرؤية المرء أصدقاءه ، هذه وحدها لذة حققة خصوصا متى كان المرء في الضراء .  
وفوق هذا فإن ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها أياها على الحزن . الصديق عزاء  
برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طيبا بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا  
يفرح صديقه وماذا يحزنه . ٤ ٩ - لكنه يمكن أن يقال : عزيز على المرء أن يحس  
أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتق فكرة أنه سيب ألم لأصدقائه .  
لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقية بالرجال يمتنون شديدا العناية بأن لا يشاطروهم  
آلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزا إلا إذا  
كان هو نفسه صديق الاحسان تماما . أن رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن  
يسبب أصدقاءه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن  
كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تخالط دموعهم .  
يحبون الناس لأنهم معا أصدقاءهم ولأنهم يتعجبون وإياهم . ومن الجلي أن أشرف  
مثل هو الذي يحب علينا الاقتداء به في كل ظرف من الظروف .

٣ ٩ - حضورهم - يظهر أن كل هذه الجملة تكرر لما سبق ومع ذلك طيست غير مفيدة ، إذ أم أنها  
فيها يصور تجميع التفسيرين السابقين تفسيراً واحداً .

٤ ٩ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . قافا هو اعتراض بريد أرسطو أن  
يدفعه . على أنه لا ينبغي إنباء الأصدقاء . إلا بالآلام التي لا يمكن إنباءها . والجحكم في هذه الأمور هو الخلق  
والفروق . وهل العموم يفي في الهبة اطلاع الصديق على بعض الأمور لأن قلب الصديق ربما يفرح  
من الكائن .



§ ٥ - لكن متى كنا في بحبوحة النعمة فغشور لأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا ،  
فبدأ معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليس أقل حلاوة منها وهي أنهم  
يتبعون وإيانا بالحيرات التي عندما . يظهر إذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ  
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجليل فعل الخير . وعلى الصدقة من ذلك يتردد المرء  
ويشعر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه  
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا العيس وحدي“

أما لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى  
بشيء قليل جدا من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يقطع المرء  
أصدقاءه النعسان دون أن يدعى إلى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .  
لأن واجب الصديق هو أن يسدي المعروف إلى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا  
في حاجة إليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصدريين وأجلى حقا ، متى استطاع المرء أن  
يساعد بشيء في رغبة أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن  
أيضا أن يكونوا في حاجة إلى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعمل المرء  
أخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجليل في شيء  
أن يروح المرء بعدة يطالب بمضعة لنفسه ، ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من  
إغضاب أصدقائه بتقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من الشاغل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لأعرف بالخط من قلبه - ولقد مررت من قول عيس شعرا  
الأمارة .

§ ٦ - لأسباب مضادة - على هذه النصائح في غاية اللطف وهي قوله عيس .

ينبغي ، وذلك ما قد يقع أحيانا ، والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء  
مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

وذلك ما قد يقع أحيانا - قاعدة اللطف وهي مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها - أن من أصعب  
علاقات الصداقة أن يعرف المرء إلى أي درجة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض ، ولقد بقيت عليه أو سطو قدر  
الكفاية أن قاعدة " كل شيء مشاع بين الأصدقاء " لا تارة التطبيق جدا في العمل حتى في العلاقات الأثمة  
ما يكون .

- والخلاصة حينئذ - النتيجة خالصة بكل الايضاحات التي تقدمت .

## الباب الثاني عشر

حالات العشرة .. صداقة كالمشقة - هذه الصديقين أن يرى كلامها الآخر - المشاق المشتركة التي  
نحي الصفاء - الأحرار بنفسه بعضهم بعضا - الأنوار يزيد صلاحهم بالآفة المتبادلة - حافة نظرية  
الصداقة -

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في العشق؟ وهل كما  
أن العشق يلدون كل اللذة برفقة المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر  
الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص يخصص العشق، كذلك يكون الأصدقاء  
أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا "الصداقة شركة وما يكون المرء  
نفسه يكون لصديقه، وإن ما يحب المرء في نفسه يختصيا هو أن يشعر بكونه .  
كذلك يحب المرء هذا المعنى لصديقه، لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق  
إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن ينفقوها . إن الشغل  
الذي يعمل المرء قوام حياته الخاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك  
الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك  
فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ،  
وآخرون يسكنون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٣ ب ١٧ وفي الأدب إلى أو يدرج ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال .. لا اتصال هذا فيما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في العشق - شبه مصيرون أو لا حدود - الخلقين كالعشق لا يكون  
بمعلومات الفرق -

- أن يشعر بكونه - راجع لما سبق في مثل الكتاب ك ٩ ب ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة ، وعلى جملة من القول كلهم يفضون أيامهم في أن يباشروا بما  
 ما هو اللذ لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يجسوا دائماً أصدقاء يطلبون وإياهم  
 جميع الأشغال التي فيها يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٣ - هذا  
 هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم نياتهم في محبتهم  
 لا يتبادلون إلا سبي الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقد ما يقد بعضهم  
 بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تقو بالعشرة .  
 بل يظهر أن حالتهم تزيد صلاحاً باستمرارها وأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل  
 أن يشا كل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :  
 "إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار" .

§ ٣ - فرغنا من نظرية الصداقة ونخص الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ - دائماً من الأخيار - بيت "نيوماخوس" الذي ذكر آقاب ٩ ق ٧



## الكتاب العاشر

### في اللذة وفي السعادة الحقة

#### الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملازمة للنوع الانساني - الألفا الكبرى لها في التربية  
وفي الحياة - الحركات المتضادة في اللذة ، وفيها دورا تجميعيا دورا أخرى تجميعيا شرا - اللذة من  
مطابقة المزايا بين مبدئه وبين مفرقه .

٨ - ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تدوم اللذة . إن اللذة ربما  
كانت من بين جميع الاحساسات التي تبعدها هي التي يظهر أنها الأكثر ملازمة  
لنوعنا . فواللذة والألم لقاد تربية الشبيهة كج لضبط اللذة سير السطينة . ومما لا يد  
منه لأخلافة القلب حب من يزعم حبه ويفض من يحب نفسه . هذه التأثيرات  
تسبق طول الحياة وإلحها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر التفضيلة والسعادة  
مادام أن الانسان يحلمب الأشياء التي تلذ له ويتجنب الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الألفا الكبرى ك ٢ ب ٩ وليس في الألفا إلى أن يدوم تجربة نهاية لذة .

٨ - ١ - تتبع طبيعي - يكون لألفا هو الحق في أنهم يكن من قبل قد تاح بالسطر إلى اللذة في الكتاب  
سابع الباب الحادي عشر وما بعده . فهو هذا إضافة مميزة لأن اللذة السابقة لم تكن لذة ؟ أم هل هو  
بالألفا قد بين ؟

- أهمية تعليمي - راجع إلى سطر ك ٧ ب ١١ ق ٢ ومع ذلك فإن هذه التعليل أعلامونية مبررة .

راجع "التعليق" في بعض النصوص من ٤٦٧ من ترجمة كوزان ولفرايز ك ١ من ٢٢٣ و ٢٢٤

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يضرب عنها صفع ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضد هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتعميم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لديهم إلى الوسط . § ٣ - وإن لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الإنسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فحتى شهود أن هذه المقالات مخافة لما يرى كل منا ذهبته الثقة بها وهم موجِّهين ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة مباشرة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي باشترها . لأنه ليس على العامي أن يميز الأشياء ويجيد حلها § ٤ - وعلى ضد ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نعمها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب الفيرياني ، راجع الباب الثاني .

.. والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أرسطو . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق هذه الخلافات المثالية في الكتاب السابع - ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الخازن يد أرسطو ، فان هذه الجمع لا محل لها في علم الاخلاق كما لا محل لها في غيره . فان الحكم لا ينبغي له أن يقول الناس شيئا هو الحق ، وهذا لا يمنع من أن يصير الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة ، يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال  
مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجسدون فهمها إلى أن يعيشوا على وفق القواعد  
التي وضعها . غير أني لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث في هذا الموضوع ونستعرض  
الآن نظريات اللذة .





ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان ، على ما يظهر ، يقرر آراءه  
لا كصديق للذة ، ولكن لأنه كان موقفا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .  
§ ٢ — وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول :  
« حيث أن الألم هو في ذاته ما يجتنبه كل الكائنات . وبالنسبة يجب أن يكون »  
« تقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وإن انشئ ، يطلب أكثر مما عداه »  
« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخر ولا من أجل آخر . وكل الناس يجمع على أن الشيء »  
« الوحيد الذي يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »  
« يسأل آخر لماذا هو يريد لذة فيما يذله لأن المعلوم هو أن اللذة هي بقا بالشيء »  
« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »  
« تصيره مرغوبا أكثر ، مثال ذلك إذا انضمت اللذة إلى الصديق وإلى الحكمة . »  
« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بغير مثله . »

§ ٣ — وعندما أن كل ما يشتهه هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من  
ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر .  
إن حيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر . متى أنضم إلى آخر . منه لو بقي وحيدا .  
وهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هي الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن إذا »  
« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ — إذا كان يقول — الشيء السابق بهيه .

§ ٣ — أبان أفلاطون — في "الجمهورية" ص ٤٤٥ من ترجمة كوزان .

— قال أفلاطون — هذا ليس متوقفا بغيره بل هو ملغص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »  
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعداه . وبالنسبة يكون بديهيا أيضا أن »  
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر من أن يضيف »  
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ - ما هو من بين الخيرات ذلك الذي يستوفي هذا الشرط والذي يمكننا  
 نحن الناس أن نستمتع به ؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر ، كما يفعلون ،  
 أن الشيء الذي يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا ، هذا قول ليس من الجدل  
 في شيء . لأن ما يُجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون . على رأيها . حقا .  
 ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُعمل عمله ما هو أولى منه بالتصديق .  
 إذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التي ترغب في اللذة فلا يخطئ  
 من يدعي أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها  
 الأخرى فإذا تكون بذات قيمة هذا الرأي . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون  
 حتى في الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطبيعية الطبيعية التي تكونها أشد  
 قوة من تلك الكائنات فجبه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ - كذلك لا يظهر في أنه يمكن إقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ  
 من التقيض وهو الذي رد به على "أريستوكس" إذ قيل : « لأنه لا ينتج من أن الألم »  
 « شر أن تكون اللذة خيرا ، فإن الشر هو أيضا ضد للشر . وفوق ذلك فإن اللذة »

§ ٤ - لأن ما يجمع الناس على اعتقاده . أن أريستوكس كما هو ظاهر ، يفتقر أهمية نظري بالحق العام  
 كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الأبيقوري" من حيث لا يدري أنه يفعل .

§ ٥ - رد به على "أريستوكس" - ليس نفس الشأن على هذا القدر من الضيق .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدّين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها. فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتساؤهما جميعا سواء بسواء. أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُعاني ولا أن يُتقي، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد. ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تغز من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا. ومن هذه الجهة هما متقابلان. ٦٤ - ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيفيات أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات. لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوتا دائمة. كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما. ٧٥ - يزد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة ما دام أنها قابلة للاستمرار ولا أقل. ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يمكن الحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا. على حسب الأحوال، إن الناس يعوزون أكثر أو أقل من الكيف القلاني أو القلاني ومن الأهلية القلانية أو القلانية. وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر. فإن المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يستل كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة.

٦٤ - في مقولة الكيفيات - وبالنسبة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة -

- كيوتا دائمة - استندت الكلمة الأخيرة لا يفسح للمرة.

- ليست السعادة نفسها كيفا دائما - لأنها يمكن أن تهبط في لحظة واحدة -

٧٥ - يزد على هذا - هذه المقدمات هي بلا شك ذاتية. وهي موجودة أيضا في فقرات

مختلفة من "التهليل" على أن أرسطو هنا متبع لم يخالف طريقته في أنه قد دفع فيما مر من اللغة ضد الانتقادات التي وجهت إليها.

فإذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة إلى العلة الخفية؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة؟ - ٩٨ - ما الذي يمنع من أن يقال كما أن الصحة، وهي مع ذلك شيء نهائي ومحدود، قابلة للاكثر وللاقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فإن اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه. فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل. فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة؟

٩٨ - على فرض أن التحير الأعلى هو شيء كامل، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ابضاح أن اللذة هي حركة وتولد. ولكن لا حق ضم في ذلك على ما يظهر. بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون، يمكن أن يقال أن كل حركة لها كفيتها الخاصتان: السرعة والبطء. وإذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان، مثال ذلك حركة العالم، فانهما لها على الأقل بالإضافة إلى حركة أخرى. لكن لا شيء من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر. فإن الإنسان يمكن أن يكون قد جمع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب. لكن المرء لا يجمع سريعا باللذة الخالية لا في ذاتها ولا بالإضافة إلى غيرها كما يمشي أسرع وكما يكبر أسرع أو كما ياتي كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع. يجوز أن يعال المرء تعبنا سريعا أو تعبنا بطيئا للانتقال إلى

٩٨ - الحركات والتولدات - راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ٧ ب ١١ ف ٤

- لا يجمع سريعا باللذة الخالصة - يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وأنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة.



اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا . أعني أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولد ؟ أن شيئا كلفا انفى لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كلفا انفى . وإنه يتلانى في العناصر التي جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يقسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فيما وأن اللذة هي أرضاؤه . غير أن هذه هي التفاعلات بدنية عضوية . إذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضا باللذة . إذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة إذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث أرضاء الطبع هذا فن الجائر أن يحس الإنسان لذة كما أن الإنسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن تعانيها فيما يتعلق بالأغذية . فحتى حرم الإنسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فإنه يشعر بلذة حادة عند ما يسد حاجته . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولد . هذا الأمر ليس قد أفسر في سبق لث ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يقسدها . - هذه اللذة كقول في الآ . وبالنسبة فليس تولد كما يقال لأنها مستحيل لذة . هذا الذي ليس هو ما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا . - وهذا الحق الذي يظهر أرسطو هو من أعلامون واسع "الغليب" من ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- ذلك يكون هو البدن . - لا يظهر الحق من حيث أن البدن ليس هو الطبع الذي يقع باللذة في الروح هي التي تقع في الواقع عند ما يتزايد البدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد . - أي أنه توجد لذات لم تكن مسبوقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما يه أرسطو . بل أن أعلامون قد تبه هذا التنبيه الذي يستعبره من أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي نسيبها لنا بممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الخواص لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فإن منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبداً فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ - أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخيلة كرد على نظرية "أويديوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطه تسحر الناس الذين ساءت أمتزجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الإطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فإن الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مقيدا للصحة حلوا أو مراكل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يحسد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك لأعين الزمدي .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك اليتابع الكثيرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بغيرها . وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ - أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ - نظرية أويديوكس - راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو نفسه من أن اللاذات في كتابه "الفيلسوف" كان يرى أن إبطال مذهب أويديوكس .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال - أو بعبارة أخرى يرم تمييز اللذات ونحوها . فاتها كلها ليست خالصة وبالذات ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما يستدل به أرسطو عند نقضه .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المذمومة بالشرف .  
 وأنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل إذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة  
 الموسيقار إذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

١٦ § — ومن جهة نظم آثر من المعاني فإن سلوك الصديق الحق الذي يختلف  
 كثيرا عن سلوك المتعلق بيمين جلياء ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على  
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها ، فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآثر  
 بقصد اللذة . وإذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما  
 يطلبان أيضا جمعة إنسان آخر لأغراض مختلفة جدا الاختلاف . ١٧ § — لا أحد  
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات  
 الشافية للذات الحادة إلى آخر ما يمكن أن يخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمن  
 لذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأذى ألم . زد عليه أن كثيرا من  
 الأشياء ما تطلبه برغبة شديدة ولو لم تكن لتجده فيه لذة ما ، مثال ذلك النظر والتذكر  
 والحفظ وحياة الفضائل والمساكنات الكبيرة في الفنون . فإذا قيل إن اللذة هي  
 بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع  
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

١٦ § — ومن جهة نظم آثر من المعاني — قد استدل هذا الكتاب بأن بعض الناس يتبعها من غير  
 أي نوع من الصلة التي تذكر من جهة .

— يمين جلياء — هذا دليل كنهات ليس في هذا . وكان من أوساط أن يجد مثلا أرفع من هذا .

١٧ § — مثال ذلك النظر والتذكر — راجع إلى ما قبلنا حيث هذا الحق بفصل كل الصعيب .

§ ١٨ - أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبة فيها وأنت من اللذات ما هي مرغوبة فيها لذاتها ومنها ما يختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لإيضاح اللذة والألم .

§ ١٩ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط أبطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أو بدوكم الذي سماه رجل الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه إشارات متعددة .



### الباب الثالث

الطرية الجديدة للذة - يصل بعض غير ذات آراء - هذه ليست حركة ولا تولد متغير -  
الأنواع الخمسة حركة - في الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مظاهرها للذة هي  
كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مظاهرها .

§ ١ - ما هي في الواقع للذة ؟ وما يميزها الخاص ؟ هذا ما سنبيته إن راجع  
المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما ثامة ، فيا يظهر - يعني أنها لا حاجة بها  
الى شيء ، يأتي بعدها بكل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة للذة تقرب من الرؤية .  
أنها ضرب من كل لا ينقسم ، ولا يستطيع المرء في أي زمن ما أن يجد للذة ، باستمرارها  
زمن أطول ، تصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديده  
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تم في زمن معين وتبقى دائما الى  
عرض ما ، كحركة المعيار لا تم إلا متى أتم البناء الذي يرغب فيه ، سواء أكانت حركة  
المعيار هذه تم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن ، غير أن كل  
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة الثامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ٢ ب ٩

§ ١ - من غير لا ينقسم - هذا هو الحق الحق ذكرنا أن لا بل هذا النوع من الصرامة . راجع  
في الباب السابق ٩ -

§ ٢ - ليست أيضا حركة - هذا أتم وأسطر أن آله ، لذة ليست تولد . راجع في الباب السابق  
في ٩ فريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة وصنعهم أيضا ليس ومنه أنه هو أنما للذة كالأولية وثنية  
وأنها لا تكون تدريجيا شيئا فشيئا وليس متناقضا -

- حركة المعيار - شاعري بين معنى هذه العبارة الغريبة -

كما يختلف بعضها عن بعض . حيث أنه فالمنظم أو تحت الأسماء هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قصب عمود . وهاتان الحركتان مختلفتان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبد هو وحدة الثام لأنه لا ينقص منه شيء من الزمان الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النفس الثلاثي للكل ( تريحيف ) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليست إلا حركتين خاصتين يجرى من الكل . فهما مختلفتان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أبداً كانت أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . ٣٤ - وهذا التذليل عنه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت الثقل على العمود هي حركة من مكان إلى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضاً الطيران والمشي والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في الثقل الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضاً هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان إلى آخر ليس شيئاً واحداً في ( الترحيف ) كله وفي جزء منه أبداً كان . ليس كذلك الشيء عنه أن يرسم المرء بمشي هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضاً في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذلك الخط . على أي قدم وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر . وقد أوضحت

- تريحيف - لا يعرف إذا كان القصب قد تريحيف عند أهل العباد الأخرى . ولكن هذا التفسير

ليس له ما أدى أهمية ومن العبرة لا يزال جدياً جداً .

٣٤ - من المتن يدل على الحركات الأخرى - راجع في القاموس و راجع الأنواع المختلفة للحركة

١٤ ص ١٢٨ من ترجمتي على أن هذا استطراد غير مقيد فيها يظهر .

هذا ما يجب ... في موضع آخر - لا شك في أن الأوساط إنما يبنى الكتب ٩ و ٧ و ٨ من دروس

الهيمنة - ولكن ربما كان أبداً يشير إلى الجانب الذي ذكرته أعلاه من الترحيف و راجع

فيه أن الحركة ليست دائما بجهة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة إلى أخرى يكفي لابتعاد نوع جديد منها .

٤٩ - لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أي زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الإطلاق أحدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للتقسمة يمكن أن يقال إنه كل تام . وأخيرا كل هذا يوضع جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء ، لا تميز ، إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة لتقسمة والتي لا تكون كلاً . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من لوقية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكموسكي أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا . لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للتقسمة .

٥٠ - اللذة هي ... غير ... . يأن أمثله يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا إضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا إلى أن أرضها كان قد انقزم أنه يعطى أيضا . وكل ما يتجه المناقشة إلى هنا هو أن اللذة ليست حركة . وهذا ليس هو معنى النقطة .

خطأ من قال : لا شك في أن أرضها يتغير بهذا .

## المسالك الرابع

بالنسبة نظرية المنة - الفعل الأتم هو ذلك الذي يقع في أحسن الظروف ملائمة به - المنة تم الفعل  
وتفريه متى كان الكائن الذي يحس وليس، النفس هما في الحدود الملائمة - المنة لا يمكن أن تتكون  
مستمرة وكذلك الأتم - الصعق الانساني - المنة بهذا - الامساك به المنة لا به يجب الحرف الانزياد  
الأكيد بين المنة وبين المنة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تتأثر الفعل إلا بالنسبة الى الشيء الذي  
يمكنهم أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا دائما يجب أن تكون في حال حسنة  
بالنسبة لأحسن الأشياء التي يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما  
يظهر في ، هو أحسن تعريف يمكن أن يعزف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن  
يقال إن الحاسة نفسها هي التي تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذي فيه هذه  
الحاسة . في جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة  
لأكل الأشياء الخاصة بهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل  
هو أيضا الأكثر ملائمة . لأنه في كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد  
لذة كما أنه توجد لذة غير السواء في التفكير وفي التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو  
الأكثر ملائمة، وإلى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة  
لأحسن الأشياء كلها التي هي قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل ونقته .

المسالك الرابع - في أدب الكيمياء ٢ - ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية السعادة في كتاب الروح لك ٢ ب و د س ١٩١  
من ترجمتي .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل ونقته - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الصبح الأتمل للذة .



لكنها لا تفتح على الوجه عينه الذي به يتم الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما في حال طيبة. كما أن الصحة والطب هب على السوء السبيل في أن يكون المرء في عافية. ٣ § — لأن توجد لذة في كل نوع من الحس. ذلك ما يرى بلا أدنى عناء. لأنه يقال عادة إن الإنسان يجد لذة في رؤية الشيء الفلاني أو الفلاني وفي سماع الشيء الفلاني أو الفلاني. ومن البين أن اللذة تكون أكثر ما تكون حيث يكون الحس أخذ ما يكون وحيث بفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص. كلما كان الكائن المحسوس والكائن الحس في هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يعدها في آن واحد. ٤ § — إذا كانت اللذة تم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا في الفعل من قبل. بل هو كتمام يأتي فينضم إلى الباقي. كما أن زهرة الشهاب تنضم إلى السن السعيدة التي تعشما. وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون. وما دام من جهة أخرى الكائن الذي يحصله أو الذي يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن اللذة تحصل في الفعل. لأن الكائن الذي هو قابل والكائن الذي هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط عينه وما دام وضعهما لا يتغير. فيجب طبعاً أن تحصل النتيجة عينها. ٥ § — لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التي يعدها الإنسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الأمر، إن شئت، أكثر استقراراً من اللذة؟ ذلك بأن

على الوجه جيد. الشيء القابل للحس والحس يقال الفعل لا به. كما. اللذة تم الفعل لأجل  
نفسه إلى حد أن يكون زهرة وردياً ما. راجع ما سبق.  
٣ § — حتى كل نوع من الحس. راجع أول الموضع بقا.  
٤ § — زهرة الشهاب. شجرة من أرقه وانعقد بكون.  
٥ § — مستمرة. ما دام الكائن هو في حال الفعل على الدوام. الألفاظ تولى حقا وقد يرى  
أن السمع الحس وهذه نفس ما يفهمه. حتى أنه يقرر أن الكائن الأممية ليس لها إلا فاعلية محدودة  
وبالتيجة تكون اللذة منها.

جميع الملذات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر  
البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة .  
ومن أجل ذلك عيبت أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فإن الفكرة  
تجده اليها في اللحظة الأولى وتعمل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل  
الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا  
لشدته بل يتراجع . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تراجعي وتنقصي . § ٦ - غير  
أنه يمكن افتراض أنه إذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة  
كذلك . إن الحياة صربت من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء والأشياء التي  
يحبها أكثر مما عداها ، كاللوسيقا والفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي  
يحب أن يسمعها ، وكالإنسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه إلى  
البحوث النظرية ، وكذلك إنسان يفعل في دأريته . غير أن اللذة تتم الأفعال والتبع  
تم الحياة التي ترغب الكمائن كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام  
أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم تتم الحياة التي يحبها الكل حبا عاديا . § ٧ - أما  
مسئلة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فالتا تركها الآن إلى  
ناحية . فإن هذين الشيئين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس  
من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائما ضرورية لانتمام الفعل .

أنها جديدة - أنت جاف اللذة وجميع الأشياء لا حدال فيه . وأنها تكون نفس الحكمة  
الانسانية مقاوت ليس غير .

§ ٦ - يحبون الحياة كذا - راجع السياسة ٣ ب ٤ ف ٣ من ١٤٣ من ترجيح الطبيعة  
الآية - وإن توحد حب اللذة وحس الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدا .

§ ٧ - أما مسئلة - هذا البحث الذي لا يريد أن يفسر أن يفسره بما لا يوجد في أي واحد من  
مؤلفاته التي يثبت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لبر نظرية الطبع انتماس للذة .

## الباب الخامس

اختلاف اللغات - انه يتم عن اختلاف الأفعال - الفرق بين مقدار ما نشأه في نفس الأشياء -  
لغات واحدة بالأشياء - اللغات العربية - بعضها يكثر البعض الآخر لأن الإنسان لا يستطيع أن يحسن من  
شيء أو أن واحد - مثل شهوة السرح وهو م - لغات التفكير ولغات الغرام - اللغة تختلف باختلاف  
الكائنات في اختلاف الأشخاص من نوع واحد - فكلما هو إلى يجب أن تكون مقاييس اللغات .

١ - هذه الاعتبارات يجب أن نفهم لماذا تختلف اللغات في النوع .  
ذلك أن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتم إلا بأشياء مختلفة الأنواع  
كذلك . يمكن أن نجد مثلا جميع أشياء الطبيعة وطرف الفن والحيوانات والأشجار  
والأواح الرسم والتماثيل والبيوت والمبانيات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع  
لا يمكن أن نتم إلا باللغات المختلفة في النوع .

٢ - على هذا وأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل  
عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك اللغات التي تتفهم يجب أن  
تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لغة هي خاصة خصوصا  
بما يفهم الذي نتمه وأن هذه اللغة الخاصة تفي أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء  
أن يحكم على الأشياء ويتعاطها بصيغ أكثر بمقدار ما يكون له من اللغة في أفعالها .

باب السادس - في الأدب الكبير ٢ ب ٥

١ - لا يمكن أن نتم - هذه العبارة ليست واضحة تمام والألفاظ التي يستعملها بها أرسطو لا تساعد  
على فهمها . لا يمكن أن نتم ذلك إلا نقلا لا يمكن أن يتم شعرة إذا لم يكن قد تم ولا حيوانا  
مادة تصور . وحسن يكون فكرا أوسع ما يكون . وكان من المحين أن يبرر دليل من ذلك .

٢ - نتم أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة حكمة ولكن ينبغي تعديها في الزمة . يعمل المرء بنية  
بالحسن فلهذا الحكم الحكيم .



والشواهد على ذلك صنوف الارثقاء الهندسي الذي قام به اولئك الذين يدرّس علم الهندسة والسهولة الخاصة التي بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع اولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المهار أو الذين لهم الذوق الفلاحي الآخر والذين يفهمون نجاحا آخر اكمل في نوعه لأن فيه لديهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التي يمكن أن تلائمها جنة الملائمة وتتمها هي من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع في ذلك أيضا : هو أن اللذات التي تأتي حينئذ من ينوع آخر هي عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعبر أقل اللغات للأحداث التي تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذي يدعى اليه . واللذة التي يصبها من سماع ذلك المزمار تضع في نفسه الفعل الخاص بالحادثة التي كان يجب عليه اتباعها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو عينه في جميع الحالات الأخرى التي فيها يفعل المرء فعلين في آن واحد . فان أشدهما ملائمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير في اللذة كانت الإضطراب أكبر . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الاخلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما ينسر أن الانسان متى أصاب في شيء لذة حادة أكثر مما ينبغي فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

- متى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - كبر مشاغل في تولد اليه .

§ ٥ - دليل أقطع في ذلك أيضا - ملاحظة محكمة لهذا ينكر كل واحد أن ينظر مصدا بغيره انعامه .



شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول  
 إلا لذة ضعيفة . نظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستريحون فيها  
 كل الحلو لا يكون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المرح  
 متلون رديثون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر  
 وتصيرها أبقى وأكلى معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها  
 يخرج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جدا باختلاف . اللذات الغريبة  
 بكثرة أثرها يكون أكثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض  
 الأفعال تفسدها وتقمها : مثلا إذا كان الشخص القلبي لا يحب البنة أن يكتب  
 ويكرهه وإذا كان دليلا الآخر يكرهه أن يحسب . فاعدهما لا يكتب والآخر لا يحسب  
 البنة لأن هذا العمل مؤلم لها . حيثلذ الأفعال لتأثير بوجه مضاد تماما باللذات  
 والآلام التي هي خاصة بها . أعني الخاصة باللذات أو الآلام التي تأتي من الفعل  
 نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تلحق نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد  
 ينتجها الألم الخاص . فهي ككله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تشابه  
 البنة . § ٦ - كما أن الأفعال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال  
 عمل للطلب وبعضها عمل لتجنب وبعضها لا هذا ولا ذلك . فكذلك الأمر  
 أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة  
 خاصة به . فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٦ - على المسرح متلون رديثون - من المفضل أن تعود المسرح حتى أشدهم جعلا لا يفكر أن يأكل  
 في العظة التي يحد فيها التسلية المسرح . ولم أن مسارحة مختلفة جدا عن مسارح القدماء . فانه يمكن  
 تحقيق من هذه المسارحة شيئا .

§ ٥ - أين ما كان - هذا . فانه أفعال جارية أخرى .

القيح لذة محرمة . لأن الشهوات التي تنجبه إلى الأشياء الجميلة حقيقة بالشيء . كما أن  
الذات التي تنجبه إلى الأشياء المخزية حقيقة بالكل . الذات التي توجد في الأفعال  
قواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فإن الرغبات منفصلة عن  
الأفعال بالزمان الذي تقع فيه و بطبيعتها الخاصة . أما الذات فهي على الضد تقرب  
من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة الفايز عنها إلى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون  
شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ - من  
المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما  
أو الآخر . فإذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما .  
ولكن كما أن أعمال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن  
اللمس بصفاته وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد  
من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل  
أولئك . وكل الذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها  
عن بعض . § ٨ - بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن  
له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٩ - من الرغبات في هذه الأصناف - أربعة تعبت منها نفس اللذة . ولكن بعض هذه يعطى لذة  
تماما لا توجد البتة في أربعة مدرجة متدنية .

• شئ واحد بعينه تماما . هذا . يظهر أنه نتيجة لفرق في أرسطو كما وفي هذا تكون قائمة مادام أنه  
يعترف أنها بأن من الأصناف لا يرجع إلى اللذة ولا إلى الألم . واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ١٠ - من هذين الصنفين - التفكير والحس .

§ ١١ - لكل حيوان - هذا عرض من الصفات كتعب حقيقته .

• نوعا من الفعل خاص - هذا يظهر والحضانة بكم مملكة تسرع .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات، فائدة الكلب غير لفظة الحصان  
أو الإنسان كما يذهب إليه "هيرقليط" إذ يقول  
"الحمار يختار اللبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير .  
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات في النوع أيضا . وطبيعي أن  
نعلم أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخلفة في النوع . ٩٥ - ومع  
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعجبها حاسة  
لبعض ومجزئة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب  
عند أولئك . والاختلاف عنه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم المخلو  
والتي تفتق الذوق . فإن الطعم عنه لا يكون واحدا عند الإنسان المصوم وعند  
الإنسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد في المريض وفي الإنسان  
القليل صحة . وكذلك الحال في كثير من الأشياء الأخرى . ١٠٩ - في كل هذه  
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعي هو ، فيما يظهر في . هذا الذي يحمده الإنسان  
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما اعتقد ، فإن التفضيلة هي المقياس الحق

كما يذهب إليه هيرقليط . يقول الحنبل اليوناني : "متعدد" هذه فكرة هيرقليط ، به كان مراعاة . وهذا  
قد جاهد على قضاها أن هذه التصريح أو على الأقل هذا الخبر من تصحيح هو من ثم "ميتاثيري الأثيري"  
لأنهم لم يفسروا .

٩٥ - التفاضل مهم . هذه الملاحظة التي هي حكمة كان يجب أن تكون أرسطو على الترتيب في الخلف  
الكافية فإدراك التي وردت فيها في منطق الحيوان .

١٠٩ - الصحيح التركيب . هذه كد هذه التعديل أرسطو في مواضع عدة .

- فإن تعدد هي التفاضل الحق - رابع - خلف لث ١٠ ب ٥ ف ١٠ ب ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكره  
في التعليقات التي . منها ما هو متباعدة في السلسلة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد والذات الحقة هي تلك التي بقدرها هو كذلك . والاستثناءات التي يستمع بها هي الاستثناءات الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلما يكون ملانما لغيره ولا عمل للدهش من ذلك . ففي الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فالذات التي تخلفها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا ظم والمخلوق المركبة تركيبهم . § ١١ - أما الذات التي يحددها كل الناس بالإجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي قسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي المدة الخاصة بالإنسان من بين الذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه المدة ؟ اليس يتنا أنها هي المدة التي تنتج من الأفعال التي يأتينا الإنسان ؟ لأن الذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقا أم كانت هناك عدة أفعال فمن البين أن الذات التي عند الإنسان التام والسعيد حقا تأتي فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص من الذات الحقة للإنسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصنف الثانى وهي قابلة لعدة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .





التي تطلب لأجل أعيانها . السعادة لا يصبح أن نحتاج الى شيء ويجب أن تكفي بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الخيلية والهللية هو بالقيبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الإنسان أن يطلبها لذاتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذاتها بميزة صنوف الثلاثة لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما نضربنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا حوينا الى الحصول العمياء بصحة ورعاية أموالنا . ومع ذلك فالتأثر أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لائىء أهم عندهم من أن يسموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة بقدر أن أعظم تفسد أولئك الذين يظهرون بأنهم غلفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتعلقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والظفاة من جهمهم في حاجة الى أناس يستوفهم . يتصور العاقل أن القهول واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوم ولا ذللا . التفضيلة والعقل وهما البؤوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قراء السلطان المضطرين . ليس لأن هؤلاء الناس وهم كج هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحررة حقا يرتنون على لذات البدن التي

يجب أن تكفي بذاتها كفاية كلها - إحدى الفقرات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . لأن المرء لا يطلب من العموم للهو وإنما لذاتها بل يطلبه كغريب من الهوى للشدة من الأناجس الخائبة أو الاستعداد لأصناف جديدة .

يتصور الناس - راجع في سورة ١٠ ص ٢ ف ١٠ انطاد قراء العائنة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في الطبيعة الثلاثة .

هي مولتهم الوحيد أنهم يعملوننا تعتبر هذه الذات الخاقية هي المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبه أكثر مما عداه هو أنفس شيء في الدنيا ، من البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جدا الاختلاف في تقدير الأشياء . كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرًا متضادًا .

٥ - أكرر ، ولو أن قلته كثيرا قبا سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقًا هي الأشياء التي لها هذه الصفة في نظر الإنسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذي ينال إيماره هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للإنسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للتفصيل .

٦ - فالسعادة إذن لا تتعبر في اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويؤلم لا شيء ، إلا باللهو . يمكن أن يقال في الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرًا إلى شيء آخر ما عدا السعادة لأنها هي الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يفتد المرء ويجهل ليصل إلى أن باللهو فذلك يظهر أنه سفيه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارميس"

٥ - ولو أن قلته كثيرا . . . في آخر الباب الثاني ثم في ك ١٠ ب ٦ و ك ١٠ ج ٥ و ك ١٠ د ٥

٦ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

٧ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

٨ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

٩ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

١٠ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

١١ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

١٢ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

١٣ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

١٤ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

١٥ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

١٦ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

١٧ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

١٨ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

١٩ - اللهو هو مرض أخير . . . هذا هو مع ذلك . . . يفتد المرء كثيرًا ويشتغل . . .

٢٠ - فالسعادة . . . في اللهو . . . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . . .

يلزم المرء أن يلهو ليشغل بعد ذلك بجسد . وله الحق كل الحق . فان الله هو نوع من الراحة وليس أن المرء لا يستطيع أن يشتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا تعني طاعة الله إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتصافه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جيد واجتهاد فهي لا تتركب من طوفان غي . § ٧ - الأمور الجذبة هي على العموم ، فيما يظهر ، فوق الخزيات والندبات وإن فعل أحسن جزء فبنا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجدة . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ - الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بغيرات البدن كأرق الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أعانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تقتصر في هذا اللهو الخفيف بل تقتصر في الأعمال المتطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

- الراحة ليست ... مرض الحياة - سينولد أرسنوت ذلك في حين ص ٧ وفي البداية أيضا  
٢٤ ص ١٢ ف ١٦ ص ١٦٩ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

وهذه الحياة هي حياة جيد - مهم : حياة على هذا النوع مهم : نظير وعقل - وقد بلغت الرضاوية بعد ذلك في هذا المبدأ عن بعد به العز والكتابة . ورن السعد الأول هو الذي قد عرف أن يكون الخلق من الأول .

§ ٧ - فعل الأدخل في باب الجدة - طرد الخوض على أنه يجب أن دائما عذبة هذا كائن مبدعها من السعادة .

§ ٩ - أعانه الرق - يصدره أسطر لوطام بعدة مرة الأثر . وعبر إلى أن الرق ليس في طريقه لا جزء من السعد من السعد وبعده هو الذي يمكن أن يكون سعيدة - رابع الدراسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ١٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

كما قيل ذلك آنفا - رابع ما سبق ك ١ ب ٢ ف ١٠



## الباب السابع <sup>الذي هو في بيان</sup> <sup>الذي هو في بيان</sup> <sup>الذي هو في بيان</sup>

عنه ١٤

نوع به هذه صفات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالشئ عمل  
الأشياء ما يكونا دوريا كان الألف استمرارا - الذات المحبة للفضيلة - الاستقلال بالحق بالفهم والفهم -  
لا عرس للفهم إلا بالذات - السكونية والسلامة للفهم - الصفات السامية والطوبى - الفهم بهذا نفس  
في الإنسان - حتى هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - سعة الاستدراك - السعادة من في راحة العقل -

١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن  
يكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أغنى بفضيلة الجزء الأحسن من ذاتها . لكن  
في الإنسان الفهم أو أي جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد  
لأمر وجوده ويكون له فهم الأشياء الجيدة والقدسية حقا . ولكن نحن ، ففهمنا فينا  
أو الخليل أقدس كل ما في الإنسان فإن فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن  
يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا العمل هو فعل التفكير والذات .

٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق في كل نقطة مع المبادئ التي قررناها  
في سبق ومع الحق . بدأ هذا العمل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو  
نفس الأشياء التي بدأ ونفس الأشياء التي هي قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

٣ - الباب السابع - إن في الأدب الكثير من ما ليس فيه . وفي الأدب إن أو يدوم كذا في  
الأنبياء .

٤ - ولقد قلنا - راجع ما سبق في آخر - ولكن أعتقد - لكن في هذا الموضع من الجلاء  
الاعتماد على ما هو به هذا . فإن هذه الساعات كما هي الحق حزين الأملات - وراجع أيضا ما في  
الذي في ١٠

٥ - من فهم الفهم ذاتها . هذه هي في رافع المبادئ في أبعاد أرسطو في هذا الترتيب  
في لا يوافق في ذلك الروح في السعادة ومن المصروف في المبدأ في راجعة في جميع المواقف .

وفوق ذلك فإن هذا العمل هو الذي يمكننا أن نجعله ثابتاً استمراره . لأننا يمكننا أن نفكر زمناً أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئاً آخر أبداً كان .

§ ٣ - ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخلط بالسعادة . ومن بين الأعمال المطابقة تفضيلة أيها البشر ورضينا أكثر هو . باعتراف جميع الناس . تعاطى الحكمة والعلم . اللذات التي تجعلها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بظاهرها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب في أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ - هذا الاستقلال الذي طالما يتكلمون عليه . يوجد على الخصوص في الحياة العقلية والتأملية . لاشك في أن الأشياء الضرورية للعيشة هي من حاجة الحكيم كما هي من حاجة الإنسان العادل كما هي من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فإن بالعدل حاجة أيضاً إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الإنسان المعتدل والإنسان الشجاع وجميع من عداها في حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأييد استمراره — ملاحظة بيكوليحية قد استحدثت من أوسط استخداماً كثيراً لا يصح حذف النظرات العقلية .

§ ٣ - اللذة يجب أن تخلط بالسعادة — راجع ماسبق ١ - ٣ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس في نفس الآن لا كلمة واحدة .

— اللذات التي تجعلها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أن يوضح في سلف من هذا المذهب أن يكون

أكثر برهناً بالأساندة التي هي جوهر الفلسفة . راجع ماسبق ٩ ب ١ ف ٨

— في العلم ... من حسب العلم — يمكن أن يكون هذا موضح راجع . في الكلمات أعرض بها بسبب نفس لذة أكثر من العلم تقدم .

§ ٤ - هذا الاستقلال الذي طالما يتكلمون عنه — وادعي رغبة السعادة . راجع ماسبق ٩ ب ٤

ف ٦

— على الخصوص في الحياة العقلية — مبدأ . تنفص الزواقي وهو مع ذلك أطلاق في كذا .

الإنسان المعتدل — يظهر أنه لا عدل وشجاعة من قبله بل تقصيدات أيضاً وإنها لا يعتد بها في طبيعتها إلى الأبد . راجع الباب الثاني .

أما الحكماء العالم فعل ضمة ذلك يمكنه أيضا بالفراغ بنفسه أن يتكبد على الدرس والاعمال، وكلما كان أحكم كان التكابه على الدرس والاعمال أشد . لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله ، غير أن هذا لا يتبع الحكماء من أن يكون أكثر الناس استقلالاً وأشدهم اكتفاءً بنفسه . § ٥ - ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التذكر هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في معين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائماً نتيجة غريبة عن الفعل كثيراً أو قليلاً .

§ ٦ - يمكن أن يقال أيضاً إن السعادة تتعصر في الراحة والطمأنينة . المرء لا يستغل إلا للوصول إلى الصراع ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الحفائل العملية تعمل وتزول سواء في السياسة أم في الحرب . ولكن الأعمال التي تعطيها يظهر أنها لا تترك للإنسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أعمال الحرب حيث تنفي الراحة على الإطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولاً يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكاً ليتخذ من أصدقائه أعداء له وإشيراً على هوى مدهاة البرق القتال والمدافع . أما حياة الرجل السياسي فإنها أيضاً قليلة الراحة كحياة رجل الحرب ، فإنه زيادة على تصرف أمور المملكة يلزمه أن يستغل بلا انقطاع في الحصول على الساطن وعن التشاريع أو على القليل تحقيق سعاده الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جداً عن السعادة - الحكماء - ليس في غير ذلك إلا كلمة واحدة . وقد سمعنا من بعض الحكماء كما هو من تعصب قوة الحاد بول ، به .

§ ٧ - يطلب المرء دائماً نتيجة - راجع لـ ١٠ ب ١ ف ٥

§ ٨ - لا يستغل إلا للوصول إلى الصراع - راجع في الباب الثاني من كتاب السعادة العامة

- هذه السعادة - هي سعادة المرء التي تتعصر من الحصول على زيادة التسلل .



العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى تنبيه وسنقضي بجزئها في بقوشا . § ٧ - على هذا حينئذ من بين الأفعال المتطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مطلوبة بالاضطرار وليس دائماً إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماماً فعمل التفكير والفهم فلائله دأمل يقتضي اجتهاداً أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواء والتي تزيد في قوة العمل . حينئذ فالاستغلال المكتفى بذاته والطعامية والسكنية بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك تظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان غير أني أزيد على ذلك أنه يستلزم أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ - ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الترفيعة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئاً قديماً . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أباه كان . غير أنه إذا كان الفهم أمراً

- وسبق فيها - ريم يظهر أرسطو على الفقه من ذلك خاصة عند ما بالأخرى بمجمل السياسة العلم  
الفهم علم الأخلاق . راجع في سبقك ٦ ب ١ ف ٩

§ ٧ - من بين الأفعال المتطابقة للفضيلة - من الغريب أن يضع الحرب وعمل انحصار السياسة بين  
أفعال الفضيلة . وهذه المذكرة كانت تستحق أن تفسر أكثر من هذا .

- كل مدى حياته - راجع في ك ١ آ ٢ ب ٤ معان مشابهة هذا .

§ ٨ - سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه - لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أي  
موضع بقدر ما أكد في هذا الموضع .



فدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قديمة بالنسبة  
للمرأة العادية للافسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين يصححون للانسان أن  
لا يفكر إلا في أشياء إنسانية ويصححون لما كان القائل أن لا يفكر إلا في أشياء فانية  
مثله . والحق عن ذلك بعيد . بل يلزم الانسان أن يتخذ نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه  
أن يفعل كل ما يستطيع ليجبا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركه . فلما كان  
هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذي يشغله لذلك غير مانع من كونه أرقى  
من اللا نهاية من سائر النقية في القوة وفي الكرامة . § ٩ - فهو على رأيي الذي  
يكون كل واحد ما ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون  
من السخيف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فينخذ بوجه ما حياة غيره .  
إن المبدأ الذي كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن  
ومتعلق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملائمة بالنسبة له . وما هو أشد  
خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو في الحلق كل الانسان .  
وبالتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن للمرء أن يجيها .

لا يفكر إلا في أشياء إنسانية - يذكر أرسطو في كتابه أساطير .

يتخذ نفسه شعريا يمكن - تعبر على لا يتفق مع ذلك الشارح في قوله الروح .

لتلك الصيرورة التي يتخذ - يظهر أن أرسطو يجعل الأمر العقلي ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ - ويعبر عنه شخص - هذا صحيح هنا . ولم يكن أفلاطون في هذه النقطة الأساسية قائل من

أرسطو .

- حياته الخاصة - ليس ما يتعلق به تعسفا ولا يمكن أن يتخذ حياة الحيوان .

- كذا نسبه أرسطو - راجع لك د ب ١٠ وقررات أخرى متشابهة .

- حياة الفهم - هناك اختلافان هذه النظرية العلمية خاطئة لتكتب التي عثر من المبدأ الذي يطالب

في كتابها . أن حياة الفهم هي حياة الله .



وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالفة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذي يكون الإنسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة أفسانية . وبالتبعية تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمنزلة تمامها . ولست أريد أن أرجع إلى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يتجاوز الغرض الذي نعقده هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد ، فيما يظهر ، تقتضي خيرات خارجية أو بمادة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاخلاق للحياة هي متروكة ضرورية لإحدى الساعدين ولا تفرق . ومن هذه الحاجة هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الإنسان الذي يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يستغل أزيد بالطمع وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فانفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فانفرق عظيم جدا ، حيث يجد الإنسان السخي والكريم به حاجة إلى الثروة ليجري صفاءه . والإنسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدي في دوره إلى الأغنياء ما قبله منهم . لأن البات لا يرى وأن أشد الناس ظاهما يتصنعون بسهولة نية أنهم

- المركب الذي يكون الإنسان - راجع كتاب السابق ف ٨

- إلى ما قد قلته - كالعلم السابق .

- الذي نعتز به هنا - يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع فيه كره في الميدان هنا .

§ ٥ - خيرات خارجية - هذا هو ما يجعله من جهة نظر أخرى . أن في بعض الديانات كان الغنى يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأي أرسطو وقد طبقه سقراط في هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . و رجل الشجاعة من ناحيته في حاجة إلى فطنة كذلك  
ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تحوزها . والإنسان المعتدل نفسه في حاجة إلى بعض  
السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلاً أو ما إذا  
كان شيئاً أكثر بالكتابة ؟ § ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم بما إذا كانت النقطة  
الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال ، إذا أتت الفضيلة يمكن أن توجد  
في التابعين بها . فعلى رأي أن من الشين أن لا فضيلة لامة إلا بهذين الشرطين  
مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائماً كثير من الأشياء وكما كانت عقيدة  
وجيلة كانت لازمة . § ٦ - والأمر عن ذات بعد بالنسبة للسعادة التي يؤتينا  
الفعل ولانصوّر فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها إلى شيء من كل ذلك .  
بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير . لكن  
نظراً إلى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغنياء وإنه يرتبط بتعاطاة  
الفضيلة كانت به حاجة إلى جميع هذه الموارد المادية لأغلب دوره بوصف أنه  
إنسان في الجمعية .

§ ٧ - هناك دليل آخر على أن السعادة الكاملة هي فصل التأمل المحض . نحن

- نحن الشجاعة ... والإنسان المعتدل - راجع ما سبق في الباب السابق فـ ٤

§ ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم - قد كان أرسطو فيما حيز أشد تأكيداً - ومع أنه يؤيد الأفعال  
أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فإنه قد أثر القليل من ذلك - فـ ٢ ب - ٣ في ١٥  
وكـ ٣ ب ٣ في ١٦

- لأغلب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية - إذا ما بقي ليكون سعيداً بل ومعتدلاً .

§ ٧ - دليل آخر - بعض أو يشار إلى هذه الفقرة كلها بالخطاب الذي مشى من المراجع بقاب لا من  
٢٠٠ من ترجمة السيور كوزان قطعة الثانية .



نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاهما حظا . فأي الأفعال  
يوافق إسناده إلى الآلهة؟ أفعل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون  
بينهم العقود . ويؤذون الودائع . وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل ؟  
لم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك  
بشخصيتها بداعي الشرف ؟ أم تسند إليهم أفعال السخة وفي هذه الحالة إلى من  
يعطون ؟ وإذن لابد من الذهاب إلى حد هذا السخط لفترض أيضا أن عندهم نفودا  
أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتادين على فضل ثم في ذلك ؟  
ليس أن نقول بأنهم ليس لهم شهوات غريزية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق ؟  
وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الإنسان استقره على هذا النحو بين  
أنها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وإنما غير خليقة بعبادهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا  
يعتقدون وجودهم وبالنيحة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم . فها يظهر . ليسوا  
ناقمين على الدوام مثل " انديمون " . فها نزع عن الكائن الحي معنى الفعل وبالأولى  
معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فإذا يسبق له إلا أن " حيث فعل الله الذي يرى  
في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تاملي محض . وإن الفعل الذي يقرب عند  
الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضا الفعل الذي يؤكده لهم أكثر ما يكون  
من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظنا لها من

— شهوات غريزية — فقد كانت هناك على حدة ذلك : مدحا مداميا في مواجهة " الميتو بولا " وما يابده من أوجع أفعال وادعاء . أسرى قد أولسون قد كان منذ زمان طويل الله هذه الصور الخافتة  
الكسرية بعد أن انقضى كثر بيرة .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من إلهها يعني إلى بها الكثر " ديكارت " المذكور على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد ، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . والكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذوقية لا تنقضي . وإلى الخوص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضرباً من التأمل .

والتأمل - هذا المقدم المبلغ فيه قد نادى الله الصوفية إلى منزهات الجنون المعروف بهم .

السعادة يمكن اعتبارها - هذا الحق للسعادة ليس مطلقاً تماماً مع الحق الذي روي لما عاين سيق لك ١

بـ ٤ فـ ١٥ وهناك منه أرسطو بعد ذلك يقبل في الباب الذي إلى .

## الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض المنة الخارجية ولكن هذا المنة محدودة - المركز المرفوع لا يبع من العظمة  
ومن السعادة - رأى "بول" - رأى "ألفريدور" - لا يبنى اعتقاد نظرياته ولا متى حابقت  
الحواش الوافعة - نعمة الحكيم - ثم سيب الآفة - انه هو السعيد الوحيد .

١ § - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى  
رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكتفى لعمل التأمل . بل يلزم  
زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأعدية الضرورية وأن  
يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا يبنى الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن  
الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد  
العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات  
الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإقراط ولا استعمال الطيرات  
التي يملكها ولا نشاطه . ٢ § - من الجائر أن يأتى المرء أبجل الفعالي دون أن يكون  
له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا  
للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحاً من مشاهدة أن أفراد الكفة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الآداب إلى أوديم ك ١٠ ب ٩ ف ٢ والأخير .

١ § - وقد حارب - إلى جهة رقة مبهمة كل الإيدم ويمكن أن يندسل مما إذا كان مسرفاً  
في رقة مولا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - على محك ولكن أكثر الناس يشترطه أن يطبقه .

٢ § - الجائر - حكمة حقيقة بالاجاب لا يمكن أن يندرفها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - دينا كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في تطبيقه .

فما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطاناً بل هم يسلكون على العموم سلوكاً أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائماً سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائداً لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « لهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أفزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الإنسان السعيد هو الإنسان الغنى أو المقادير إذ كان يقول : « إنه لا يدعش أبداً من أن يظهر فى نظر العالم يظهر السخيف ، لأن العالم لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكمة متفقة . فيما يظهر . مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الخامسة . فبحسن إذن عدد درس النظريات التى عرضتها أن يتطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . ففى الوقت مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالاً فارغة . § ٥ - الإنسان

- على العموم متفكر أحسن - الشيق هو حده هو السابق -

§ ٣ - "سولون" ، راجع فى "هيرودوت" "كبير" ب ٣٠ ص ٩ من طبعة بيرلين ديكر .  
- "أفزاغور" راجع الأدب إلى أوديم ب ٤ حيث استشهد بهجوات مشابهة لهذا الخواص أعلاه به  
هذا الفيلسوف هو سؤال شك إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - محسن ذلك . فى بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد بنى أهمية كبرى بالعمل . والمبسطة التى بعضها قد عند نفسه هى موافقة كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨



الذى يحيا ويعمل بمقتله ويعنى بتكفيف عطفه يظهر لى أنه احسن الناس نظاما  
وأحبيهم الى الآلهة . لأنه إذا كان الآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية . كما اعتقد .  
كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص في الانسان ما هو احسن  
ما يكون وما هو أكثر قربا من طبيعتهم الخاصة أعنى العقل والفهم . وبسيطة أنهم  
في مقابلة ذلك يمدحون النعم على أولئك الذين يفارون على التفوق في حب هذا المبدأ  
القدسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يحبون بمناصب الآلهة ويسلكون الصراط  
المستقيم الشريف . ٩ ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك  
ما لا يستطيع إنكاره . فإن الحكيم هو نوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالجمبع  
أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا يستنتج أن الحكيم هو وحده  
في هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

٩ ٥ - كما اعتقد - رأى بعض الأثوريين أن أرسطو لم يرد أن لا يكون الله مسئلة عناية الآلهة .

- في مقابلة ذلك - في ١٠ ب ٩ ف ٦ كان يظهر لى أرسطو أن من ذلك أنه يعتقد أنه السعادة  
تتمتع على الخصوص بالإنسان .

٩ ٦ - أن الحكيم هو وحده - هذا اعتقد القرويين .

## الباب العاشر

من النظريات - أهمية العمل - رأى تيمونيس - العيش لا يتألف الا من هذه القليل - انما هو لا يمكن ان نسوي ولا ان نصلح الا بحرف العقومات - نتائج الطبع - ضرورة التربية الحسنة - انها لا يمكن تعليمها الا بالاعادة - نتائج حكمية بعضها افلاطون لشارين - الاستمال المبادل للعمل والقوة - التربية الصورية والتربية المحسوسة - فوائد الفوائد العامة والخاصة - التجربة - ومطابقة الشارع المعينة - المهنة الشبيهة الطبع والقوة الشرف المستطابقين الذين يعدلون للمهنة - كون الدراسة ضرورية - انه لا راسا في النظرية بل في التطبيق يمكن ان تكون مفيدة - مجموعة المسامح - ارتباط علم الاخلاق بالمهنة - تنبيه الى ان مهنة ارسطو تنظر علم الاخلاق .

§ ١ - اذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي ينبغي علينا ونظريات الفضيلة والصدقة والذلة فهل نظننا الآن قد اتممنا كل مشروعنا ؟ أم هبل أولى بنا ان نظن . كما قلته أكثر من مرة . أن في الشؤون العملية ليس العرض الحقيقي هو التأمل والعمل نظريا بالتواعد علميا تفصيليا بل هو تطبيقها . § ٢ - فبقيا يتناول بالتفصيل لا يكفي أن نعلم ما هي . بل يلزم زيادة على ذلك وبإضافة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصميمها فضلاء وأخبارا . § ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وعددها على أن تجعلنا أحرارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ - ١ وفي الأول الى أريستو ك ٧ ب ١٤

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الخطب يمكن أن تقتصر في علم الاخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العلمين ضبط الأمر بما مطلقا . بل يجوز له تواضعه أنه في الآلة يمكن في هذين العلمين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات العدالة والصدقة والذلة - هذا يمكن انشاء ملخصا مذهبيا فدا على من المؤلف كما رسمنا نظرية التدا التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- أنه أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وفي القصص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخيرة .

§ ٢ - أنه يعلم ما هي . صلت إلفه أرسطو على ما سقراط وأفلاطون التي تجرد الفقهية الى حد أن نعلم ما هي . مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "نيوغنيس"، أن يطعمها كل الناس وأن تشتري بأعلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها . ولكن لسوء الحظ كل ما نستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيات كوام على الثبات في الخير . وتجعل القلب الشريف بالطهارة صديقا للقضية وفيما بعدها . § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عجزة على الإطلاق عن أن تدفعهم إلى الخير . إنهم لا يطعمون بالاستمرار بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس نظري بل خوفا العقوبات . ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالتبذورات فهم لا يطعمون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات . وسرعان ما يفنون من الآلام المضادة . فاما الخيل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة . § ٥ - أسأل أي الخطيب وأنى الأدلة يمكن أن تصنع هذه الطبايع الجافية . ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات هذه أفرعها السموات من زمان طوي بل مجرد

§ ٣ - كما قال يقول "نيوغنيس" - راجع أحكام نيوغنيس بيت ٤٢٥ ر ١٠ أعلاميون يستنبه أيضا هذا البيت في "ميتود" ص ١٤٧ من ترجمة كوزان .

- بعض فتيات كوام - وهذا كثير ما جاء أسمه هؤلاء الفتيات سيصبحون من أهل المدينة وقوسا بعد ثلاث .

§ ٤ - قصة جديدة - ذلك أن العامة لم يمدتة بنية وأنها لا تدرك أبدا . وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه . وأما نحن منها في زمنية . ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف غاس . إن أعلاميون لهم من خبرة هؤلاء من غير . كما يقول أرسطو . من فاني المبادئ في الماضي . إن تقدم الحضارة وهو ما لا يراعى فيه . الذي كان يكن أرسطو أن يفتخر على مثال ما حصل في بلاد اليونان يظهر هذه الفكرة التي نشأت من بعض الأساطير .

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بوجه . وهذه العبارة تحفظ كثيرا من تلك التي سبقتها . وربما قيل سيكون رايه كراي أعلاميون كما في بعض أن القوانين يجب أن تكون مبنية على شيء بدركها أساسها بوضوح . أو المدينة وتكون أن تقوم بصرائق الاتفاق قبل الالتفات إلى صرامة القوانين . ولا شك في أن هذه العقيدة ليست بالشيء الجديد ولكن ليس هذا ميبا لأن نفس العقيدة منها .

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

٦٤ - إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فلما الاستعداد الطبيعي فهو بالبدئية لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم نعتا سعييا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت سدا طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته واستقائه كما تبا الأرض التي تغذي البذرة التي تودع فيها . - ٧٤ - المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصح تصورات العقل الذي يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمع و يصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . - ٨٤ - حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالطيرة للفضيلة ومجبا للجميل وكارها للقبیح . ولكن من الصعب أن يسلك الانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وحسنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

٦٥ - إن الناس - وهم الانطلاق الى هذا المذهب الحسن الخفيف ، لا عجب الذي هو سدى فلسفه ولا عجب هذه الصانع .

- كما تبا الأرض - قاعدة عظيمة لتأثير مد التربية كذا .

٨٤ - تحت سلطان قوانين صالحة . هذا أهم من الاعتياد ، لكن أوسطهم حتى الآن في حين أن أفلاطون قد أوج كثيرا في هذا الموضوع . وهو صاخ لأنه يكون صاخا لا تنقل من علم الأخلاق والسياسة .



كان اللازم أن تنظم القانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الاوامر لن تكون بعد شائعة عليهم متى صارت عادات. § ٩ - لا يكفي أن يؤق الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي . بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويأخذوها عادة ثابتة متى بلغوا من الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ - من أجل هذا قد أحسن صنعا من افكر أن الشرائع يجب عليهم أن يحددوا الناس الى الفضيلة بالافعال وأن يجلوهم على ذلك بأهم الخير والتحقين بأن قلب الاختيار وقد أعد لذلك العادات الحسنة يستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يظهروا الحكمة نهائيا من أولئك الذين لا يره لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يراى على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يتوب الى الرشيد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب مدينته بالألم كما تضرب البهيمة تحت اليد . ومن أجل ذلك أيضا يوظف باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يحبها المجرم حبا اعمى .

- أن نظم القانون - يكاد الخلق الرابع من سياسة يكون عصاة هذا النوع كثير . راجع ترجمتي من § ٩ و١٠ وما بعدها من المذكرة .

§ ٩ - يجب أن يكون القانون وراء الانسان - هذا المبدأ كان - المذكرة من المذكرة . وله فائدة اعلامية خاصة في الجمهوريات والى القوانين .

§ ١٠ - قد أحسن من - كان يستطاع أرى أن يدرك هذا المبدأ الذي أحسن هذا المبدأ الجديد أو جديدة أول الذي أرى هذا المبدأ الذي أحسن . مع القوانين كذا من ٢٢٩ من ترجمة كير زان .

§ ١١ - إذا كان من اللازم - كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما - أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسنة ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال المدبحة دون أن يأتي الشر أبدا لا طائعا ولا مكروها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذي القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة . وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من الملكية ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون تلك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه إلى حد ما ترجحان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أنما فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فإنه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ - يمكن أن يقال إن لقدسونا هي الملكية الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه على غاية كبرى بترية الأهالي وأعمالهم . وأما في أكثر المشاكل الأخرى فقد أخذت هذه النقطة الأساسية . يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجته وأولاده " على مثال "سقوفيس" . § ١٤ - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

• ذي القوة اللازمة لأن يطاع • - يوضح حسب السطوح العامة ودرجات ولائفة القانون ونظمه بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ - ترجيح الحكمة - راجع مدحا كهذا القديس في السياسة ك ٢ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ١٣ - لقدسونا هي الملكية الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ ص ٢٦٤

حاكما زوجته - يشهد أرسطو به على وجه أتم في السياسة ك ١ ب ٩ ص ٩ من ترجمتي .

يكون موضوعاً بحكمة معا وأن يُقدّر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يعمل واجبه الشخصي : حل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو حل الأقل يجب عليه أن يعترف ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للتسام بهذا الواجب هي : على حسب ما قلت آنفاً أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فدهي أن القوانين وعددها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكتوبة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لاهم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة لموسيقى أو رياضة البدنية أو بالنسبة لآثار الدروس التي يحرم بها الأطفال . لكن إذا كانت انظم القانونية والتقليد هي التي لها في أمثال هذا السلطان فإن أخلاقيات الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تباشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تحلهم إلا من روابط الدم وصوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتوقف التربيات الخاصة على التربية العمومية . وبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٥ - من أجل هذه العناية العامة - حتى في المدن التي فيها تربية الأطفال عمومية قامت على القوانين وشبه وحيات يجب أن تكون عمومية . والتي لا يستطيعون أن يلقوا على الفلك إلا بعدا غلبا من المشاورة التي عليها الطاعة .  
القوانين وعددها . هذا أكثر ما يلزم . والتي هو أن القوانين حيثما شاعر تعبد مهم في تربية أهل المدينة .

- أول رعايا - رابع مرسى ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضا غرض - يظهر أنه بنفس الكلام هذا مرة أخرى أن هذا التوقيت في الحزم .



بالمرء الخى كانت الحبة والزراعة دونه ماثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافق  
 هذا الدواء . كما أن مضارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عنها  
 وباللعب عنه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة بالعناية التي تطبق  
 حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أهم ما دام أن كل طفل يلقي شخصيا نوع  
 العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن غير العناية حتى في حالة فردية ، هي دائما  
 تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجلياز أو معلم التربيته متى كان هذا المعلم يعرف  
 القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك  
 الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن المعلم لا ينسى أساسا إلا من العام ،  
 من الحكى ولا تستغل في الواقع أبدا إلا به . ١٦٨ - لا أنكر مع ذلك أن المرء  
 مهما عظم جهله . يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة  
 التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي  
 تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لانقسام أطياف صالحين  
 وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن  
 يصير بحثه حادفا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام . الى حد الحكى  
 ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه كما قيل . الى الحكى ترجع جميع العلوم .  
 ١٦٩ - متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتمن بها . سواء أكانوا كثرى

١٦٨ - لا أنكر مع ذلك . التميز على حدة هو الذي . فرب هذا المرء كلما يسره اتصاله  
 بما سبقها . ويذكر أن يظهر شيئا انه اضطراب .

- كما قيل . هذا ما يظهر له . يرجع الى الامور التي هو في الواقع واسع هذا المبدأ . أو الى  
 أرسطو الذي طالب كره في المنطق وفي الميتافيزيقا .



العدد أم قليلين ، وجب عليه بدءاً أن يرى أن يكون شارباً ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العام أن نحسن قيادة الخلق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فأنما هو الذى عنده العلم كح هو الحال في الطب مثلاً ومما أثر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معاً .

١٨٨ - هل يلزمنا كمنهج هذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أوجب على أن أجب بأن ذلك يكون هناك في كل علم آخر أعنى أن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هي أيضاً فيما يظهر جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغي أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات ؟ في العلوم الأخرى إنما هم الأشخاص أعينهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشيء على ذلك الأطباء والمصنفون . أما السياسة فإن السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يهيئون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فإنها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يراولونها بصرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذي ثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

١٨٩ - ثم يرى أن أن يكون شارحاً - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى لو حسن القوم تربية شخص واحد أو لمحسن تربية أولاده يريد أن يكون فانيه بالشرع وهذا المعنى ربما لا يكون محققاً ولكنه نتيجة من الطريقة الباطنة التي تعبر السياسة من هذا المنطق المعجم على غير الأحرار .

١٩٠ - أن يقصد قصد رجال السياسة - بل إن أرسطو أراد أن يقول في "فروغا غرياس" م "سيون" و "الطهوية" م "غرياس" على غير الرجال السياسيين من بلن منهم أن التاميم حتى أن أولادهم - فإن السفسطائيين - راجع على المصوم "فروغا غرياس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطتهم  
 أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض  
 أصدقائهم للسياسة . § ١٩ - على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا  
 يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا الخلق التي يشودونها أنفع مبررات  
 ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئاً أرفع من هذه المشككة .  
 ومع ذلك فإني أعرف أن للتجربة هنا قائدة كبرى . وإلا لما صاروا بعبادة الحكم  
 الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذاً متى أريد التعلم في علم السياسة  
 احتيج . فيما يظهر ، إلى إضافة العمل إلى النظرية . § ٢٠ - لكن السفسطائيون  
 الذين يعجبون عجيباً بعلومهم المزعومة يجيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة .  
 أنهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بماذا تشغل . ولم يعلموا لما خطفوا بيتها  
 وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . بهم كذلك قد لا يستطيعون  
 التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين يجمع كل القوانين الأكثر شهرة  
 وانتخاب أصلها . ولو استمع لهم لظن أن لا انتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجع  
 وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماماً . في كل جنس  
 أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى  
 الوسائل وكيف يصل الإنسان إلى إنتاجها كما أنهم يعلمون أيضاً تركيبها ونظمها

§ ١٩ - إضافة العمل إلى النظرية - كثير من رجال السياسة حتى في أوطانهم لا استطاع أن يجمع بين  
 هذين الشريين .

§ ٢٠ - ولم يعلموا - بلزم أن يكون أن أرسطو جلافة فيليس وألا سكندر قد رأى من قريب ما جربته  
 سياسة في بعض حكومات مصر .

- مجموعة صالحة للقوانين - لا أدري إلى من يرجع هذا الاعتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقتنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في مجاله حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

٢١٨ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة وتنتهجها . كيف إذن بمساعدة القوانين بصير المرء شاعرا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكون الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحده بل تذهب إلى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العلاجات المختلفة التي يجب إتخاذها لكل مريض بخصوصه تبعاً للأمزجة التي تحلل كل فرد فيها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة متى كان المرء تجربة سابقة ، عديدة الفائدة قطعاً بالنسبة لجهلاء . إن مجاميع القوانين والمساكن يمكن أن يكون شائها كذلك ، فإنها تظهر في نعمة حينها يكون المرء كفئاً للتطرق بهذه المواد وتفكر على ما هو خير وما هو شر وتتميز النظم الثلاثة تبعاً للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكية لأجادة فهمها فسيكون غير أهل لأجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أني لا أكر أن هذه المظالعة يمكن أن تنمي فيهم هذه المواد بسرعة ما .

٢٢ - جيلد لما كان أسلافنا قد تركوا حقن التشريع فخلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تم بذلك

٢١٩ - دراسة الكتب . من المعلوم أن بعض الفلاسفة في زمان أرسطو كان يصحح مدرسهم بغير اختيار أن هذا المدرس هو الطريقة الوحيدة لإزالة السببية . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يسلط إليه هذا الرأي .

٢٢٨ - قد تركوا حقن التشريع فخلا . يظهر أن هذا الرأي ليس مقبوحاً . وإن مجرد إقراره من أولئك فلاسفة كثر لإبطاله .



بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . ٢٣٨ - وبدياً حيناً نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عرّج معالجة موفقة، فالتا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدلائل التي جمعناها ما هي المبادئ التي تحيى المشاكل على العموم أو تضعيها وعلى الخصوص كل مملكة مختلفة . ومنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أنعمنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

- مقدمة الأشياء الانسانية - نعيم حفيظ والاعجاب .

٢٣٩ - لا نتأخر من أخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثاني من السياسة قد جمعه أرسطو لأجل أن يظهر بأن البداية على علمه بأنه . وهذه هي طريقته الثانية في " كتاب الروح " وفي المبدأين الثانيين .  
- الدلائل التي جمعتها - هذه هي المهيمنة المشهورة قدسائير وقد فطنت مع الأسف - راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثاني من " لمراجعة استيرد يتكروم " أي " القطع التاريخية " لمورين ديور من ١٠٢ وما بعده . وراجع أيضاً مقدمة على السياسة من ٤١ من الطبعة الأولى .

- ما هي أفضل مملكة - راجع من كل هذه عبارة دين طبعة ثانية من السياسة من ٦٨٤ .

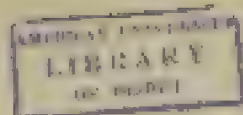
- عدلهم في القوموع - هذه أيتان أن يهتد للحوال في السياسة . ولكن كان ينظر أن يستند على بعض محوولات نيابة عن علم الأخلاق . وكل - أكل يجوز ف ريد هو خلاصة .

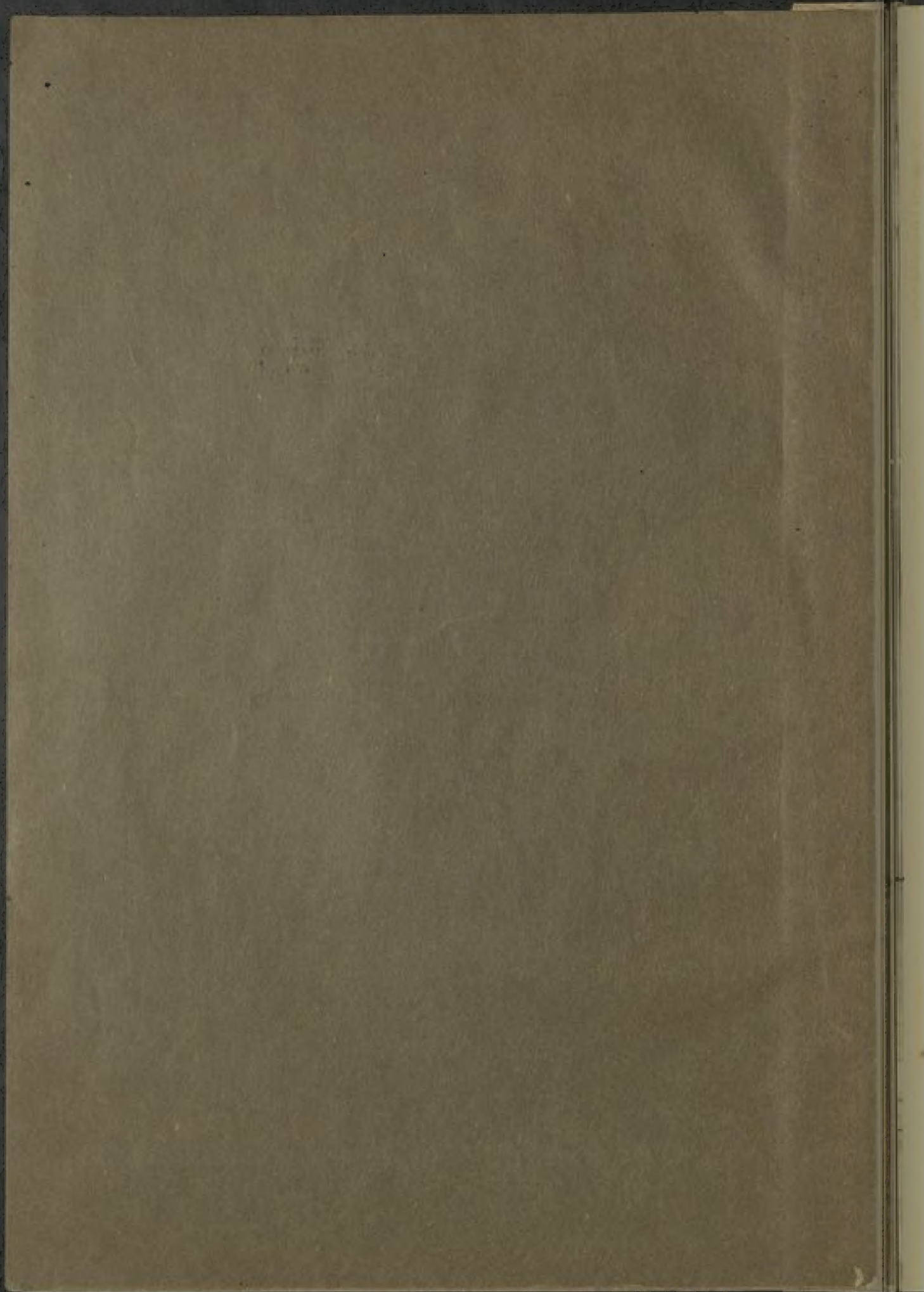


## اصلاح خطأ

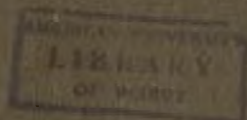
الجزء الثاني :

سطر	مصححة	خطأ	صواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفونيم	نيوفونيم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٢٧٠ تعليق	لكه	لكه
	٢٨٢ تعليق	نل يظهر	علي + يظهر
٢	٣٦٣ ترجمة الباب	هذا المدعة	هذه المدعة



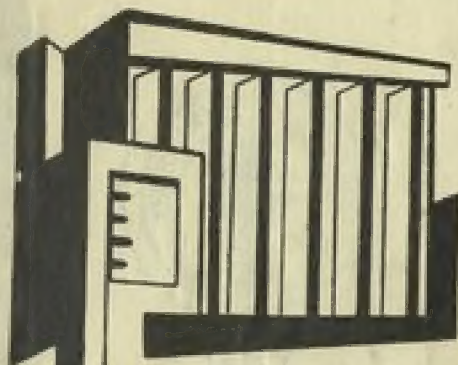








CA: 888.5:A71A/v.2  
أوساط طائفة  
علم الأخلاق التي تليق بالعلوم  
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES  
01000745



AMERICAN  
UNIVERSITY OF BEIRUT



